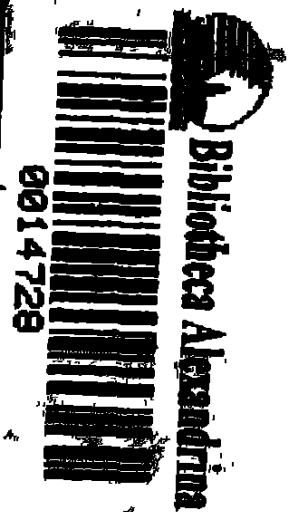
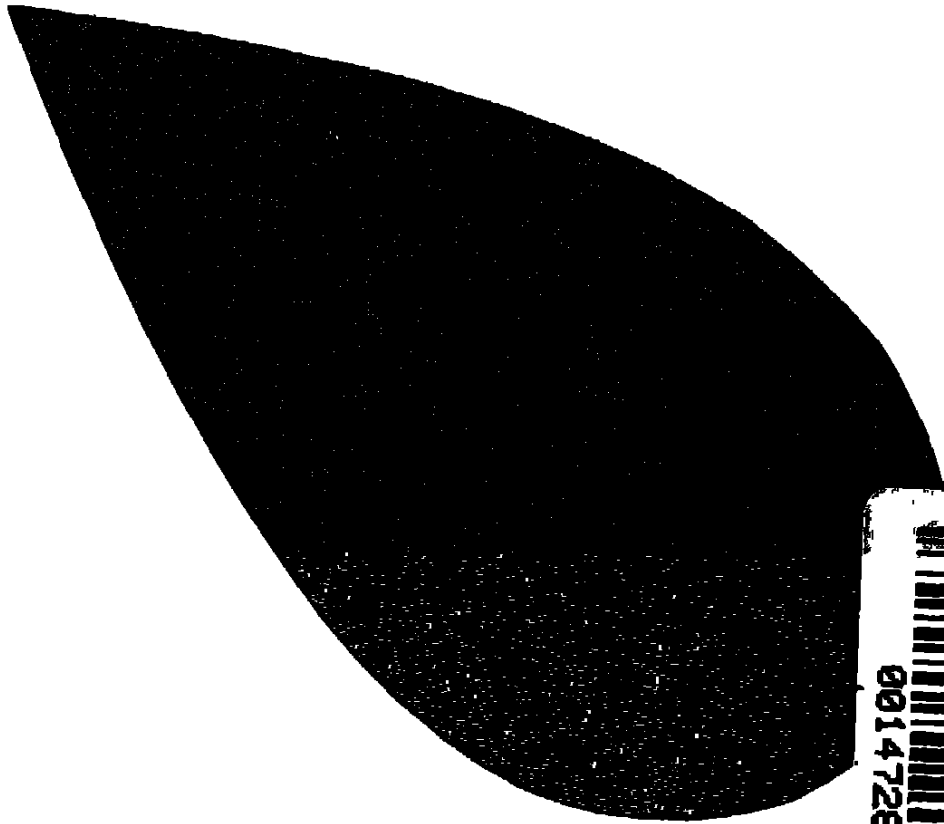


سلسلة الفكر المعاصر ٤

د. انطوان خوري

مدخل إلى الفلاسفة الظاهريّة



السويج

مدخل إلى الفلسفة الظاهرية

* د. انطوان خوري : مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية

* الطبعة الأولى ، ١٩٨٤ .

* جميع الحقوق محفوظة .

* الناشر : دار التنوير للطباعة والنشر .

ص . ب ٦٤٩٩ - ١١٣ بيروت - لبنان .

الصنوبرة - أول نزلة اللبان - بناية عساف .

د. انطوان خوري

مدخل إلى الفلسفة الظاهرية



سلسلة الفكر المعاصر
بإشراف الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا

إلى طلابي الأعزاء ،
إلى جميع طلاب الفلسفة ،
في جميع فروع الجامعة اللبنانية

كلمة أولى

بالياباة - لا بالأصالة - عن هوسرل

إذا كانت تحسب له « ثقافة » إن سمع احد بهایدغر او بسارتر فانه يُحسب عليه علماً إن تفوّه احد اليوم باسم ادموند هوسرل .

وقد يكون ذلك ، ايضاً ، من الفروقات المهمة بين العلم ، من حيث غايته القصوى ، وبين « الثقافة » ، من حيث معناها الشائع والمائع : بحث العلم عن الاساس حيث فيه - لا عليه - يصنع له منزلاً ، وبَحْبَثَةُ الثقافة عن حجارة وطن منها تبني مسكناً - إن لم نقل منها « تشقع » - مَطْلَعاً . . .

بذلك فإذا كان هايدغر وسارتر والكثيرون من غيرهما فروعاً مورقة يستظل العصر في فَيِّئِها فإن هوسرل هو جذعها - الطريق اليها .

وإذا كان هايدغر وسارتر والكثيرون من غيرهما اليوم ثماراً جميلة في العَيْنِ وطيبة على اللسان ومغذية للعقل فإن هوسرل هو جذرها - المنهج اليها .

منه إليها ، ومنها إليها ، ومنا إليها .

نعم يُحسب عليه علماً من يتفوّه باسم ادموند هوسرل . وهو ، بالتالي ، مُطالِبٌ بما يُحسبُ عليه . والعقل وحده المحاسب في يوم الحساب .

إلا أن يوم الحساب ما يزال مصطفاً في افق بعيد .

كما أن اهل القلم الثقافي معظمهم كَتَبَ ، عندنا ، ليس من شأنهم إلا

ان يُوسِّعُوا فَتُحَةَ الْعَقْلِ الْمُقْتَرِ وَيُوسِّعُوهُ إِيسَاعاً وَمَوْسَعَةً ، وهو سرل ما احب المال إلا نقداً وما احب النقد إلا قطعاً صغيرة من شأنها ان تُعَيِّنَ الأرقام في حدها الأضيـق .

لكن إذا كان يوم الحساب ما يزال يبدو بعيداً فإن المطالبة تبدأ مع التفوُّه . والعقل الذي ، وإن في الغد ، يحاسب ، هو ذاته من اليوم قد بدأ يطالب .

* * *

منذ متى والعقل لم يعد له مطلب في بلادي ؟
أي تاريخ ؟!
منذ متى ويطلب منه دون انقطاع ،
ولا مطلب له ؟!

منذ متى والعقل يساق عندنا الى الذبح ،
ولا يُسمح له بأن يفتح فاه ؟!
منذ متى وهو يُسخر كجحش ابن اتان ،
ليحمل على ظهره ما لا يثلج صدره ،
ليمضغ بين فكَّيه على لسانه ،
ما تعاف نفسه مجرد النظر اليه ؟!

منذ متى والعقل مجرد وسيلة في تاريخنا ،
ممنوع عليه
ان يكون غاية ؟!

منذ متى والعقل يحجُّ عندنا في كل اتجاه ،
ولا يحجُّ إليه ؟

مد متى وهو ينحجج ؟
وهو يحاجج ويجادل ويقارع في خدمة سواه ؟

مند متى وهو يهاجم غير عدوه ،
ويدافع عن غير ذاته ؟!

مند متى ؟!

مند متى ؟!

ما عدت اذكر من هنا .
إنكشاريُّ هذا العقل في تاريخ بلادي .

* * *

طارىء هذا العقل ، قالوا ، على مسرح التاريخ ، متأحر . . .
ولم يخطر لهم في بال أن الحجر الذي رذله البنائون قد يكون ،
هو ذاته ،
رأس الزاوية .

كل الوسائل امست غايات بالنسبة لنا ،
ما عدا العقل .

كلها ، كلها - ما عدا العقل .
من اتفه السلع إلى افتك الافكار ،
من سلع الاستهلاك الى ادوات الإهلاك ،
من وسائل الانتاج إلى مناهج الاستنتاج ،
حتى المال ،
حتى السلطه ،
كلها وسائل اصبحت غايات عندنا ،
إلا العقل .

* * *

كل الوسائل باتت غاياتٍ عندنا ،
لأن العقل وحده ، دون سائر الوسائل ،

لم يصبح غاية بالنسبة لنا بعد .

ليس أن العقل لا يعترف بالمصلحة .

فهذا التنكر ليس من طبيعته ،

ليس من عقليته ،

ليس ، بالتالي ، من طابعه الاعترافي .

العقل جوهره الاعتراف -

قبل أن تكون غايته المعرفة .

هي المصلحة ما ينزع إلى التنكر للعقل :

إلى التنكر للعقل كغاية .

من هنا فهمها للعقل كوسيلة صرفاً ،

من هنا فهمها لتوسيطية العقل كتوسل .

إنَّ تنكُّر المصلحة للعقل كغاية هو الوجه الآخر لتنكرها لغيرها ،

ولتمنّعها عن الاعتراف بالآخر .

ونحن ،

لم نفهم معنى التوسط حتى الآن .

وإن كنا قد عرفناه فنحن لم نعرف به بعد .

لم نفهم العقل كتوسط ،

لم نفهم العقل كتوسط بين الغايات المختلفة والمتضاربة والمتناقضة .

فهمناه حركة باتجاه الغاء الآخر .

فهمناه حركة باتجاه تسكين الآخر .

فهمناه شفرةً نجتنحها في تناحر الديكة .

خلطنا بين التوسط والتوسل .

وفي ارقى تعديل :

فهمنا التوسط سمسرةً .

كم من آلاف السنين يلزمنا بعد ليكذب عقلنا ما اتهمنا به افلاطون .

منذ الاف السنين :

أنا اكتشفنا بعض الرياضيات فرؤناها لفتح الدكاكين !

* * *

كل الأشياء تسلطت علينا .
كل الإرادات .
كل المواضي .
كل الشعوب .
ولم يسُد عقلنا بعد .
لم يصبح هو السلطة فينا .
لم يصبح هو الغاية فينا .
لم يصبح هو المغني الاكبر فينا .
والعقل ، إذا ما اصبح هو السلطة فينا ،
لن يتسلط احد علينا .
ولن نتسلط نحن ، بدورنا ، على احد .

والعقل ، إذا ما اصبح هو المُغني فينا ،
لن يُغني ، بالنهاية ، إلا ذاته .
يبقى رافعتنا اللاأرخميدية .
يبقى وحدتنا اللا مجردة من ارض العيان .
يبقى وحدتنا الغنيّة .
يبقى وحدة الوحدة والكثرة في حياتنا .

* * *

لكن شيئاً من هذا لا يبدو قد حصل عندنا بعد .
فكان أن لم يكن لنا كيان بعد .
وكان أن لم يفهم فوام ومقام لنا بعد .
أمسينا ولم تصبح عندنا الفلسفة ،
ولا اصبحنا نحن بعد ،

بعد هذا الليل الطويل .

وما لم يصبح العقل غاية - لا وسيلة صرفاً - في
وعى الشعب ، لن تكون له ثقافة متفلسفة ،
تبقى من باب الفولكلور .

* * *

لكن ما معنى ان يصبح العقل غاية ؟!
إننا نسأل من جديد .

فهل ندعو نحن ها الى ايدولوجيا جديدة ؟!
هل نبتغي من خلال هذا الطرح ادلجة العقل ؟!
هل ندعو بذلك ، إلى عقلية جديدة ،
إلى ضرب من ضروب النيوعقلية ؟!
هل نسعى الى اعتماد العقل مبدأ أول بقصد رد جميع الاشياء وجميع
القيم وجميع الغايات
إلى قممته الأول ؟!
هل نقول ان العقل قادر ، بذاته ، على تفسير الكل ،
لأنه جوهر الكل ،
لأنه البداية والنهاية والطريق ؟!
هل ندعو إلى عبادة العقل ؟!
هل ندعو الى ضرب جديد من ضروب التأليه الالحادي ؟!
هل ندعو الى درب جديد من دروب النيووثنية ؟!
هل نحن ، بذلك كله ، نتنكر للمادة ؟!
أو حتى الى الترفع عليها صرفاً ؟!
هل نُنكر على الحواس مرجعيتها الادراكية ؟!
هل نُنكر على اللذة الحواسية متعتها التي لم يُستكشف

كلها بعد ؟!
هل في ذلك كله ما مجرد دواتنا من جسدَيْتِها ،
واجسادنا من بدنَيْتِها ؟!
ليس شيء من ذلك - كما نرى - على الاطلاق .
* * *

أن يصبح العقل غاية لا يعني ، في عَنِينَا ، سوى ان
نصمت نحن وندع الاشياء ذاتها تتكلم .
ونصغي .
أن ندع اللغة ذاتها تَنطق استنصاراتها الأولى .
أن ندع النص ذاته يقرأ علينا مزامير فهمه الذاتي .
* * *

أن يصحح العقل غاية لا يعني ، في معنانا ، سوى ان نفرك
عيوننا جيداً ،
ان نفرك جفونها ،
لتساقط عنها قشورها ،
فننظر ونرى .
ننظر الى الأشياء ذاتها ،
ونراها كما هي .
لا كما نربد لها ان تكون .
* * *

أن يصبح العقل غاية فهذا وجه آخر
لعزمننا اللارجوع عنه
على نزع كل العدسات اللاصقة ،
بل الملصقة على عيوننا واذهاننا ،
بفعل تراكمية التاريخ .

لعزمننا على ابتشار الأشياء ،
ليكون لنا علاقة مباشرة بها ،
وليكون لنا أبشر .

* * *

ان يصبح العقل غاية فهذا ان
نختشي من اصرارنا على
ابتزاز المستقبل من الماضي .
أن لا يبقى النظر ، في نظرنا استراقاً ،
بل اراقهً لبدنية الرؤية على مذبح علنية الجسد . . .
بل استنظاراً صبوراً على النظر .
واستبصاراً يُقلِّب اوجه الاشياء ،
طموحاً صوب البصر ،
البصر النفاذ ،
يتحلَّق حول الأشياء ،
ويدور فيها ،
ومعها ،
يلغي خارجها وداخلها
في وحدة عناقه لها . . .

بل استصراخاً لألسن الأشياء
لتشهد هي لرؤيوتها ،
وليجهر هو بعلنية الخبر . . .

* * *

أن يصبح العقل غاية فهذا ، بالتالي ، أن نهجم على شجرة المعرفة من
جديد .

نأكلها ،

عضغ جذورها ،

لتفرخ ،

هذه المرّة .

في احشائنا - خارج الفردوس .

وتكبر فينا عقلاً تاريخياً يبتلع سيف الملاك الحارس ،

حارس شجرة الحياة .

ونعود الى الأشياء في حوائثها وأدميتنا ،

نمّعِينَهَا ونعِينَهَا .

نرصدها بأَم العين وهي تتعري ،

وهي تتجسد امامنا ،

وهي تتمافق في مخيلتنا ،

وتتمحقق في ادراكنا ،

وتتمارخ في ذاكرتنا .

ولا بأس إن ابيضّ وجهنا من الدهشة ، كأرسطو ،

او اكفهر جبيننا من الريبة ، كديكارت ،

أو حتى إن احمرّت وجناتنا، بادىء ذي بدء ، من الحيرى : كآدم وحواء

لا بأس من ذلك كله ،

إذا كانت الدهشة مفتاح نشر الامكانيات آفاقاً .

وإذا كانت الريبة مفتاح ضمّ الضرورات طرقاتاً ..

وإذا كانت النشوة العارمة والعارفة ،

النشوة المتذرية في حضور الأخر في وعينا ،

إذا كان مفتاحها الخجل -

وطولما ليس من شأن ما لا ينجلنا أولاً ان ينشينا في ما بعد .

* * *

ليس ان غايتنا هي النسوة .
إلا ان الخجل لن يثينا عنها -
ما طالت هي النتيجة الآدمية لتعري حواء . . .
وتجسّد بدنينها .

ليس ان غايتنا هي قلّة الحياء ،
بل كثرة الحياة اللا أبدية ونوعيتها المطوّرة ،
بالوعي والمعرفة ، بالقيمة والعمل .
بوعينا لذواتنا ،
الذي هو قدرنا وقيمتنا .

نريد ان نجمع المجد من طرفيه .
نريد ان نعيش وأن نعرف - لا أن نحيا صرفاً .
ولو كانت كلفة ذلك مائتينا .

الخجل لن يقف بوجه زحفنا صوب عيشوشة
الأشياء حتى عوراتها ،
صوب الحياة المستعبشة .
ولن ندفع الجهل ثمناً لديمومتنا .

وإذا كان ثمن العيشوشة المتعرّفة والمتحرّرة هو القهر .
فليها لا ندفع ثمنها؟!!

وإذا كانت أُجرة الخطيّة هي الموت ،
ومعنى الخطيّة ، بالنهاية ، ألا نخطو ،
فمن منا يرضى بأبدية لا يخطوها ،
ولا يتخطاها ،

بأبدية يقضيها - ولا تنقضي -
مُترَبِّعاً على حصيرة الفردوس؟!!

* * *

لذلك فإن يصبح العقل غاية فهذا ليس دعوة إلى السقوط
في الوَقَعِيَّة ،
حين تَمَثَّلُ الوَقَعِيَّةُ لنا إنكاراً لدور العقل في سيرورة
الواقع وصيرورة التاريخ ، في عيشوسية الحياة ومعيشية الأشياء .
الأشياء لا تقع من ذاتها .
لا تقع الأشياء من دون ان « يقع » الوعي في التاريخ عقلاً ، من دون
أن يقع الوعي على ذاته ، من دون ان يواقع الأشياء ويباشرها .
هو العقل من يُوقَعُها في شرك الدلالات المتضاربة ،
والعقل هو من يُوقَعُها في سياق المعاني المتكاملة ،
يَعْنِيهَا وَيُعِينُهَا إلى شراكه المعاناة ،
وإلى بداهة العَلَنِيَّةِ المعيشة .
وإذا كانت الأشياء تنطق ، فالعقل هو الذي يستنطقها .
ولئن كانت الأشياء تقول ، فالعقل هو الذي ينطق مقولاتها .

* * *

وأن يصبح العقل عابة ليس ،
بالمقابل ،
دعوة الى التحليق صوب المثلنيَّة ،
حين تتمثل المثلنيَّة لنا في التطاير فوق رؤوس الأشياء ،
في التحليق فوق رؤوسنا .
لا في التحليق حول الأشياء - فيها ومعها .
حين تُنصَّبُ المثلنيَّةُ العقلَ وصفاً على الأبناء ،
يُسْقِطُ مشيئته على شيئيتها .
قد يكون الواقعية ما ندعو اليه ،
لكننا لا ندعو إلى الوَقَعِيَّةِ .
وقد يكون مثالية ما ندعو له ،

لكننا لا ندعو الى المثلنية .

* * *

الواقعية تُوقِعُ الأسياء ،

لكنها لا تُوقِعِنها ،

لا تردُّها إلى ذاتها ،

لا تجعل من ماهيات الأسياء ترداداً توطولوحياً .

ليس انها تردُّ الأشياء إلى غيرها .

إنها تأتي ردُّها ، تنفض يدها من كل نزعة ردِّية ،

الواقعية لا تردُّ الأشياء :

إلى ما من شأنه اختزال كثرويتها في واحديته ،

إلى ما من شأنه إضمار شبكيتها في بساطته .

إلى ما من شأنه إهباط طبقاتيتها في اساسيته .

إلى ما من شأنه إرجاع نهاياتها إلى مبدئيته .

إلى ما من شأنه إسقاط عملاقيتها في قمقمته .

الواقعية هي اعتراف العقل للشيء بفدئته .

هي اعتراف العقل للشيء بشيئته .

* * *

المثالية تطلب مثول الأسياء امامنا ،

الأسياء ذاتها ،

بل هي تدعو الى مثول العقل عند موطنه قدم الأسياء :

يستنطقها ،

فتقولهُ .

لكنها لا تُمثِّلُ الأسياء . لا تُعقِّلُها . لا تنسخها عما هو غيرها .

شأن المثالية كشأن الواقعية ،

بل شأن المثالية هو ذاته شأن الواقعية .

فكلاهما لا يبتغي الردِّ والاختزال . كلاهما لا يرضى النسخ منهجاً .

كلاهما يفتح عينيه لكي ينظر ،
فتأتي رؤيته مشروطة بموقع النظر .
كلاهما يأبى المسمر في موقعه .

* * *

والعالم ، بالنسبة لكليهما على حد سواء ، ليس شاشة :
لا صغيرة ولا كبيرة ،
للنظر .

الرؤية غاية بالنسبة لكليهما معاً .
لكر النظر ، طريق الرؤية ،
هو شرطها المشاطرها غائبة البصر .
الفلسفة بالنسبة لكليهما :
علم النظر .

* * *

ومن تعلق المثالية والواقعية بالنظر ،
اتعادهما - ما امكن -

عن التنظير .
فمن ينظر ويرى
بغتي عن التنظير .
النظير جائزة ترضية نلجأ الى اغتنامها كلما فقدنا
حسَّ النظر .
الوفعنة تنظر .
المتلنية تنظر .
لأن كليهما لا ينظر ، أو لا يرى - إذا نظر .

* * *

المثولية -
إن كنا ندعو اطلاقاً -
هي ما ندعو اليه .

متولية الواقع امام استطاقية العقل .
الامثالية -

إن كنا ندعو اطلاقاً -

هي ما ندعوله .

امثالية العقل مقول واقع الاشياء .

* * *

والمثول قيام ونهوض وغسل وجه وطهور .

فإن يصبح العقل غاية فهذا قول - دعوة لاستطهار الاشياء ،

كما هي .

واستطهارنا الاشياء هو الوجه الآخر لعيشوشتنا اياها :

كما هي صرفاً - لا كما هي في - حد - ذاتها على النحو الكانطي .

هي ذاتها :

فوراتٍ ظهورية .

فكان الاشياء تهبُّ من تلقائية وجودها ،

من عَفْوِيَّة شَيْئِيَّتِهَا ،

من تدفوق علنيَّتِهَا ،

إلى ملاقاتة الوعي في منتصف الطريق في قارعه النهار .

حيث ينموم معناها وبتطهر .

حيث يميل وينهض وينتو تقاطعاً بين الوعي والشيء .

* * *

الاشياء لا يفتحهم الوعي ،

ولا هي تَضَغُطُهُ ،

أو تَطْعُهُ ،

او تبتُّ فيه انماسها انطاعات حسبة .

والوعي لا يغتصب الاشياء .

لا يخرقها .

لا يُجَوِّرها .

ولا يُجَيِّرُها لحسابه .

لا يَغْتَرِّقُها ضلوعاً غَضَى ليرميها عظاماً مَضَى : اشياء - في - حد -
ذاتها .

لا يَصُبُّها في قوالب ليندلق فائضها فَيُسْفَح على انه
شيء - في - حد - ذاته .

* * *

لكأنما العلاقة بين الوعي والأشياء عناق - عن - بُعد .

الوعي يتملُّ الأتباء حتى ولو لم يأكلها .

والبُعد بينهما تباشر

رغم مداوريته .

كما أن القرب بينهما تداور

رغم مباشريته .

* * *

الأشياء لا تَضُنَّ على الوعي بما تَضُمُّه ،

بأي شيء من أُنْبَاء عمقيتها ،

بأي عمق من اعماق سببيتها .

البتولية ليست من جوهر الأشياء .

انها تفور فورانا ،

وتفيض فيضاناً ،

تطل على الوعي وقد افقدتها انبجاسيتها بكارتها .

وتقول للوعي :

عِني !

أحوني !

ضمني !

لا شيء ممنوع علينا .

لا شيء ممتع فينا .
لا شيء مما هو لي لبس لك .
لا شيء مما هو أنا ليس انت .
انا ظهور بقدر ما أنت شفوف .

* * *

انا اشتياء بقدر ما انت شئوءة وشئوء .
تسني فأشتاء لك وأتشيء .
أعيني فأتمنى فيك وأتمعن .
صوب إلى صدري سهام عنيك وقصدك
فأفتح لك لبي
لُصيبه

ولتعود سهامك اليك ملأى اليدين ،
تملاً سلالك بتفاح المعرفة .
لترجع معنياتك إليك من جديد ،
على أنها معاني .
لتغذي انت منها وبها ، وتتعولم .

* * *

عشني ولا تعايشي .
لا تسفك حياتك طفولةً تقضيها في مص اصبعك .
فانا ذاتي لك كما انا .
عشني فأتعوشش في عيشوشتك اياي .
جدني فأتظهر في ايجادك ووجودك ووجدانك .
أنظرني وآنظرني
ولا تستبق .
لا تطلب ما لست اعطيك من ذاتي .
وخذ كل ما اعطيك .

تَلَقَّفَ كل فوراي .
ولا تهدر قطرة واحدةً من عصارتي .
أستظهرني وأظهرني
ولا تَظَنِّهْرِي فيَّ ما لم يظهر لك بعدُ مني .
وكل ما أعطيك مني
في وقته
حلال .

* * *

لا تدَّعي أن فيَّ ما هو في - حد - ذاتي ، أو
أن حدود ذاتي غير افاق ذاتك .
لا تقل أن فيَّ ما لا يظهر .
وإلَّا
كنت تُضمِر الشر .
كنت تُبَيِّتُ السوء .
كنت تجعل من بَيِّنِيَّةِ المعرفة ايدولوجيا للعنف .

* * *

وليمة الحصور نصنعها معاً ،
وندعو كل العفن اليها .
ولن يكون على مائدتنا ،
إلا ما هو من طهونا .
ولن نطهو
إلا ما هو مُعَدُّ اصلاً فينا .

فأنا لست مادةً لك ،
ولا انت صورة لي .

* * *

أنا قول يبحت عن لسان امتطيه ،
فينطقني .
أنا صورة تبحت عن جدار اتسلقه ،
فيأطرنني .
عيشوشتك اياي هي مظهري ومعرضي
انت من يقومني لأمثل بين يديه .
انت من يقيمني من ركام غفليتي .
انت من يدل علي في انزوائي .
ويشير الي في انطوائي .
انت من يعينني ويشرنني .
انت من يقصدني ويوحني .
انت من يبيحني
ويعلقني
أيقونه
في عراء جسديته .

* * *

غيابك يدكنني ،
وحضورك يستشفني .
فأنا جسد شف في حضورك .
يشير
يدل
يعني
ويجسد معاني .
فأنا غلالة تصف ذاتها عن بعد ،
وأشفت عني كلما اقتربت مني .
أنا معنى مبني من عنيك .

انا معنى متقوّم في بطونك ،
متقوّم كمبني مفارقٍ لتخومك .
عناقنا الـ عن بُعد توّتر
يا واعي .

انطوان خوري
بيروت في حزيران ١٩٨٤

كلمة ثانية

بالأصالة - لا بالنيابة - عن الأشياء

- ١ -

هذا الكتاب يَنشُدُ البحث في الظاهرية التي بحث عنها ادموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) . . . فوجدها .

إلا أن وجدان ادموند هوسرل للظاهراتية لم يَبَقَ وجداناً صرفاً ، بل حياء ايجاداً .

والفرق بين الوجدان والايجاد كبير ، وذلك بالرعم من كون كليهما « يُصْدِرُ » وجوداً . . .

ففيما يمكن فهم الوجدان بمعنى العتور الذي قد لا يأتي سوى الوجه الآخر للتعثر الاتفاقي بالشيء فإن معنى الايجاد يتسم بقصديّة خاصة تتميز بطابعين اساسيين :

اولاً بطابع بَيِّنْدَاتِي يتجه إلى الآخر على نحو مَاهَوِيّ مُبَيَّت في صلب معنى الايجاد بوصفه دائماً - في ما عداه فعلاً إلهياً يُبْدِعُ فَيَبْرَأُ ويخلق - يتخذ مفعولين كما في قولنا : أَوْجَدَهُ إِيَّاهُ ، اي جعله يَجِدُهُ ، وَأَوْجَدَهُ اللهُ مَطْلُوبَهُ ، اي أَظْفَرَهُ به . من هنا ، بالتالي ، كون الايجاد ، ماهوياً ، جعلك الآخرين يجدون ما وجدته انت .

وحتى بالنسبة لإبداعية فعل الايجاد لدى الله فقد لا يخرج معناها ، وبالتالي ، معنى الايجاد ذاته ، عن معنى الايجاد العادي بأفقه البَيِّنْدَاتِي المُبَيَّت

فيه بحكم تعريفه . ولئن كان لا يقال وَجَدَهُ اللهُ ، بل أَوْجَدَهُ ، فلا يقال وَجَدَ اللهُ العالم بل أَوْجَدَهُ ، فقد لا يَشُدُّ ذلك في أصله الأعمق عن اليجاد بمعناه العادي البينذاتي ، وقد لا يعني ذلك في استبصاره الأول سوى أن الله أَوْجَدَ العالم بمعنى أنه أَوْجَدَنَا إِيَّاهُ بحيث لا يستقيم معنى اليجاد ، ولا حتى معنى ايجاد الله العالم ، إلا بصفته تقاطعاً وجودياً بين واجدَيْنِ : واجد مُعْطٍ وآخر آخذ .

ثانياً بطابع منهجي يترتب على الطابع البينذاتي الأول لليجاد . فإن تُوجِدُنِي الشئ فهذا ليس باليجاد السهل ، إذ يتحتم عليك التفكير الملي في كيفية تمكيني من وَجْدَانِهِ ، إذ كونك قد أَوْجَدْتَنِيه لم يُعْغِي من ضرورة وَجْدَانِهِ . بذلك فكونك قد اوجدتني اياه بمعنى كونك جعلتني أجدُّه لا بد من أن يعني ايضاً كونك أَوْجَدْتَنِي الطريق الي وَجْدَانِهِ . فالوجدان ، وإن اتى مراراً ، كما سبق القول ، كالوجه الآخر للتعثر فإن وَجَدْتُ انا الشئ وجاء وَجْدَانِي اياه نتيجةً لكونك انت قد أَوْجَدْتَنِي اياه ، فإن ذلك قد يستلزم ، وهو حتما سيستدعي ، اكثر بكثير من هزّة كَتَف ، او لفتة نظر ، او مدّة اصبع ، سيّما إذا كان الموجود يحمل من المعاني العلائقية ما ليس من شأنه أن يَتَمَعِّنَ بمجرد مدّة الإصبع اليه . قد يستلزم ، بالتالي ، منهجاً .

- ٢ -

لكن السؤال الفلسفي الأعمق على هذا الصعيد هو التالي :

هل أستطيع انا ذاتي أن أوجِدُنِي الشئ ؟

هل أقوى انا على مَمَكَنَةِ وَجْدَانِهِ ؟

فإن لم اعثر انا على الشئ بمجرد تعثري الاتفاقية به ، وإن لم يُوجِدُنِي اياه احد سواي فهل أستطيع انا ايجادني اياه ؟ ألا يفترض ذلك مسبقاً اني قد وجدته قبلاً ؟ اذ ذاك فهل قَدْرِي أن ابقى مستسلماً للتعثر بما فيه من اتفاقٍ وصدفة . . . وصدمة ؟ أو أن يَبْقَى وَجْدَانِي رَهْناً بهمة الآخرين ؟

قد لا تكون الصورة سوداء إلى هذا الحد ، وذلك بالرغم من
لاستغنائتي الماهوية عن الآخرين . فهناك كما نرى ، وكما رأى هوسرل
وأرانا ، امكانية ثالثة .

فهنالك الاشياء ذاتها . فالاشياء التي وَجَدْنَاها قد أَوْجَدْتُنَاها هي ذاتها .
هي ذاتها بما لها من آفاق هي الوجه الآخر لتقاطع العقل مع معقوليتها . هذه
الاشياء ذاتها تَدُلُّنا على ذاتها . تحيلنا على ذاتها ، على جوانبها الشَّتَّى . الشيء
يحيلنا على الشيء . يدلنا عليه . جانب الشيء يحيلنا على جوانبه الأخرى .
يدلنا بذاته عليها . والافق يحيلنا على الافق . فما علينا سوى أن نعني
الاشياء ، والوعي هو- اذا جاز لنا التعبير- عضو العني والقصد فينا . يعني
الاشياء ، ويعني ذاته . فاذا الاشياء ذاتها تَشَفَّتْ عن ذاتها وتصف آفاق
امكانياتها وامكانياتها المختلفة . اذا بها تشهد لغيرها وتشي بغيرها وتبوح بكل
الاسرار . . . حتى المستقبلية منها .

- ٣ -

لكن اذا كانت الاشياء تلاقى الوعي في منتصف المسافة بينهما فليس من
شأن هذا اللقاء أن يَتَمَعَّرَفَ ، ولا من شأن هذا الوعي أن يَتَمَعَّقَلَ ، ولا هذه
الاشياء أن تَتَمَوَّضِعَ ، إلا اذا تحوَّل ما يَحْصُصُ الوعي من ذلك البَوْنِ إلى بَيْنٍ
مُمَهَّجٍ بينهما . فإذا بطريق الوعي إلى الاشياء هو ذاته طريقه بين الاشياء ، بين
ترابطاتها ، هو ذاته طريقه في الاشياء ، في مقولاتها . وإذا به طريقه من نية
الاشياء رجوعاً إلى بناء ذاته .

هذا المنهج هو طريق الوعي بين الاشياء وفيها . . . إلى ضرورتها ، إلى
ماهويتها وماهياتها . وبذلك يختلف المنهج ، كما نرى ، عن النهج الذي هو
طريق الوعي إلى عَرَضِيَّةِ الاشياء او- في اقصى واقسى تعديل - إلى حتمياتها
وجبرياتها الخارجيه . هكذا نريد فهم الفرق بين النهج والمنهج . هكذا ينبغي
أن يُفَرَّقَ بينهما - ولو اختلفنا على التسمية . النهج هو طريق الوعي المؤرَّخَن إلى
حدوثية الاشياء ، فيما ، يرتفي الوعي المنهج من خلال تمهجه ومنهجيته

بالذات إلى رتبة العقل - يرتقي إلى ما فوق تمأرحه وتاريخيته من دون أن يتخلى عنها . يرتقي إلى ما فوق عرضية الأشياء من دون التخلي عن حدوثيتها . نهج الوعي إلى الأشياء يمرُّ في تاريخية حدوثيته الذاتية ، كما في التداعي عند التجريبيين ، او ، بتعبير ادق : عند الجُتْرَبِيِّين فيما منهج الوعي في الأشياء ، بالمقابل ، يمرُّ في الوعي - إن مرَّ - عقلاً . يمرُّ في فاعليته من دون أن يَغْتَرِز في انفعاليته . يمرُّ في فاعليته التي غايتها القصوى رفع الشُّفوف عن الأشياء لا بغية استشفافها فحسب ، بل رغبةً ، ايضاً ، في تشفيها لتتشفَّ قسورها عليها ولتتشفَّ هي عن قوامها ، عن أنيَّاتها ، عن ماهيتها ، بل حتى عن ضرورة حدوثها .

- ٤ -

وبالرغم من ذلك كله فمأرق العقل يكمن في توترية العلاقة بين النهج إلى الأشياء والمنهج فيها . وظاهرية هوسرل هي عبسوشة هذا التوتر والتأمل فيه معيوشاً .

فالأشياء لا تَشْفُ لنا عن ماهياتها ما لم يتوصل الوعي الى عَنِيَّها هي ذاتها وما لم يستطع العقل استشفاف فعل عَنِيَّها بالذات ، استشفاف قوام هذا الفعل بمتضايقاته الافتكارية - المفتكِّراتية ، متضايقاته الذاتية - الموضوعية ، او بمتضايقاته النَّوَاطِيَّة - النَّمَاطِيَّة ، كما عَرَّبْنَا نحن تسمية هوسرل لها ، كما عَرَّبْنَا نحن أَلْمَنَّةُ لها عن اليونانية .

إن توترية هذا التضايق قد ادت بهوسرل إلى رفعه من صعيد العلاقة الوضعية بين الذات والموضوع إلى صعيد بنية الوعي المتعالي ، بنيتِه المعلقة الإنِّيَّة والمردودة إلى أنيَّاتها الماهوية الخالصة . إذ ذاك بان له هذا التضايق مُبَيَّنًا في طابع الوعي بما هو بنية عَنِيَوِيَّة قصدية رآها مفارقةً بطونية ، او ، كما سمينا نحن توتريتها ، « مفارقة - في - المباطنة » .

بذلك بدا واضحاً أن للظاهرية الجديدة قضية لا تنحصر في المنهج ، بل تعتمد المنهج لاستعادة الأشياء في اصلية ظهورها ، لاستعادة الاصل

المفقود من خلال تراكم النظريات والإثبات المختلفة التي لم يكن من شأنها سوى تشويه قصديات العيشوتسه الاصلية وردّ غنى الاشياء إلى فقر مبادئها الاولى وإذا بالظاهراتيين الاوائل ينكبون ، على خطى هوسرل ، باتجاه المسائل الفلسفية التي ظلت عالقة بالرغم من تاريخها الطويل ، بل عالقة في تاريخها بالذات . الفلسفة ما عادت فن الكتابة عن الكتابة ، بل انطلقت باتجاه الصيرورة علم الاشياء في اصليتها الاولى . شابّ وكونراد مارتينوس سرعا بتحليل قصدي لادراك ، ادراك الاشياء ، ادراك شيئية الاشياء وفروقية الوعي . شايلر بدأ بتحليل قصدي لادراك الأنوات الأخرى او أنوات الآخرين ، إلى جانب اهتمامه بمشاعر التعاطف مع الآخرين . فاندر اهتم بالنيات كظاهرة عنيوية قصدية تأطرّ الفعل . كاتس عمل على انحاء ظهور الالوان في الادراك الحسي . لا يندكر على ظاهرات الوهم والانخداع الحسي . رايناخ دأب على وضع الاسس المبلية للقانون المدي بما فيه من عقد ونقض ووعد والخب . . .

كل هؤلاء حاولوا استعادة المقاصد الطبيعية لهذه الظاهرات ، فإذا بالظاهراتيه ليست مدرسة بالمعنى الكلاسيكي لهذه الكلمة ، بل حركة باتجاه أرسفة العالم من جديد ، العالم القديم الجديد ، حركة تتضافر فيها الجهود باتجاه تحويل الفلسفة إلى علم متكامل في تراكميته كسائر العلوم .

- ٥ -

الفيلسوف الظاهراتي يعتمد دائماً في تحليلاته القصدية على المعنى المقصود ، على معنى الفعل . هوسرل سماه : Aktinn . إذ ذاك فانا ادرك الاشياء ، انطلاقاً من قصد الادراك ، او من معنى فعل الادراك ، كلحاق وبلوغ ، - ادركها بما هي موجودة خارج نطاق الوعي .

بذلك فليس من شأن اية نظرية صحيحة في الوعي أن تنكر وجود الأشياء خارج الذهن .

الحب ، انطلاقاً من قصده او من معنى فعل عَنِيهِ ، هو الصعود بالنفس من قيمة دنيا إلى قيمة عليا .

بذلك فليس من شأن النظرية التي تردّ الحب إلى الجنس أو إلى المصلحة أو إلى الانانية عموماً ، أن تكون صحيحة .

الندم ، انطلاقاً من قصده او من معنى فعل عَنِيهِ ، هو توبة ورجوع واستعداد لانطلاقة جديدة .

بذلك فلا يمكن أن يكون نيتشه على حق حين يعتبره من قيم الضعفاء .

- ٦ -

الشَّرْفُ ، انطلاقاً من قصده او من معنى فعل عَنِيهِ ، هو استفاقتنا على نداء ماضيها ، على صوت نموننا المتدرّج في انتمائنا إلى تاريخنا والمشرف على مستقبلينا . هو صوت القيم التي تقوّم فيها كياننا الشخصي والجماعي (العائلي ، الطبقي ، الفئوي الخ . . .) هو صوت ماضيها الذي يأبى على مستقبلنا ألا يتدرج معه اعتلاءً في خط مستقيم ، غايته درأ الاعوجاج في امتدادية زمنيّتنا .

بذلك فكل نظرية تجعل من الشَّرْف اغترازاً مَرَضِيّاً ، او تراجعاً متأخراً إلى اغتراز مبكّر ليس من شأنها أن تكون نظراً .

الضمير ، انطلاقاً من قصده او من معنى فعل عَنِيهِ ، هو صوت الآفاق المُضْمَرَة في مستقبلنا . صوت الامكانيات الغير متفعّلة بعد في ماضيها ، الامكانيات التي لم نُفَعِّلْها بعد في تاريخنا . إنه استفاقتنا على صوت ينادينا من جُؤَاتِنَا وَحُؤَانِيَّتِنَا .

بذلك فكل نظرية تعتبره شُرْطِيّاً متنكراً في بزّتنا او عميلاً خارجياً مندساً في مخادعنا وداخل اسوار ذاتيتنا ، او كل نظرية تعتبره انفعالاً متخفياً في هالة من فاعليّتنا ، ليس من شأنها أن تكون نظراً او نظرية صحيحة .

العنفوان ، انطلاقاً من قصده الاول او معنى فعل عَنِيهِ المعيش ، هو الانسان البادىء فينا ، الانسان البادىء ابدأً من جديد في انتهائية تاريخيتنا . هو قوة الاستئناف في مسيرنا . هو قوة الصيرورة في سيروريتنا . هو الفاعل فينا . هو الانسان المفجّر ابدأً لماصينا والمخترق دوماً لحتمية تاريخنا . إنه مقدرتنا على التصرف ، عند الشدة ، كأن لا ماضي لنا يشدنا إلى الوراء ، ولا تاريخ لنا يحدنا . العنفوان هو ما سال منا من غير اعتصار . هو الانسان الفائض فاعليةً ، المبدع تحراً ، في تاريخنا . هو قُوْرِيَّة العطاء في شباننا هو عفوية الاعتاق في شيخوختنا . هو رفضنا للَبْز ولالاتزاز . العنفوان هو عيشوشة التحرر كحرية عفوية في حياتنا .

بذلك فكل نظرية تربط العنفوان بالخطرسة الفارغة ، بتمختر الديكة على مزابلها ، أو كل نظرية تربطه بالعنف والتعنيف ، ليس من شأنها أن تكون نظرية صحيحة .

وإذا كان الضمير « سرنا داخل خاطرنا » ، مُضْمَرًا ومخفياً في قلوبنا ، فالعنفوان هو الانسان الكاشف فينا . بفض كل ما هو بكر في كوامننا ، يشر كل ما هو مطوي في مكامننا ، وينسلق الجبال ليبنى مدنه في علنية اكامها .

وإذا كان الصمير لا يقصد آفاق امكاناتنا المستقبلية إلا ضمّارياً ، فالعنفوان لا يعينها إلا عيانياً .

وإذا كان الضمير يرمز ، يومي ، يدل ، يشير إلى آفاقنا ، فالعنفوان لا يهدأ له بال قبل أن يعينها مَعِينَةً وتعييناً .

وإذا كان الشرف رمزاً لماضينا والضمير مؤشراً على مستقبلنا ، فإن العنفوان هو مبدأ حاضرنا وحضورنا .

وإذا كان المنطق يحمل شرف العقل ، بوصفه علم الاتساق والتساق ، بوصفه علم الانتهاء القويم والمتسق انطلاقاً من بدايات يبقى

اميناً لها ، فإن الفلسفة ، بوصفها علم البداي فينا ، هي حاملة العنقوان
البادىء والمستأنف لبداياتنا .

وإذا كان العلم ، بمعناه الأوسع ، يحمل ضمير المعرفة ، بوصفه
مسؤولاً عن مستقبل العارف فينا ، فإن الفلسفة تبقى عنوان العنقوان في
انسانيتنا . من خلالها وحدها يتدرى حاضرنا الثقافى والفولكلورى حضوراً
حضارياً شاملاً .

انطوان خورى

بيروت في تموز ١٩٨٤

الفصل الأول

الظاهراتية كظاهرة نسقية

يجمع الباحثون على أن اول من استعمل لفظة « فنومنولوجيا » كان ي . ه . لامبرت (في كتابه : Neues Organon, Leipzig, 1764) في المانيا . ثم استعملها كانط (في كتابه : Metaphysische Anfangsgruende der Naturwissenschaft, 1786) ، ومن بعده هيغل (في كتابه : Phänomenologie des Geistes, 1807) ، ورينوفيه (في كتابه : Fragments de la Philosophie de Sir W Hamilton, 1840) ، ووليام هاملتون (في كتابه : Lectures on logic, 1860) ، واميل (في : Journal intime, 1869) ، وادوار فون هارتمان (Phänomenologie des Sittlichen Bewusstseins, 1879) وغيرهم .

لكن اول من استعمل هذه اللفظة للدلالة على منهج فكري واضح المعالم كان ادموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) الذي كان ، قبل أن اصبح فيلسوفاً دمج عصره بطابعه المنهجي الخاص ، قد دَرَس الرياضيات والفلسفة في لايبزيغ وبرلين وفيينا . وبين الحرب العالمية الاولى والحرب العالمية الثانية التفَّ حوله نخبة من مفكري العصر (امثال م . شايلر ، و . ر . انغاردن ، و م . فاربر ، و ا . شتابن ، و ا . باكر ، و ا . فينك ، و ا . بفندر ، و ا . كويره ، و م . هايدغر وغيرهم) مستلهمين روحه المنهجية في اتجاهات فكرية واهتمامات فلسفية متنوعة . وعندما تلقف الفلاسفة الوجوديون المنهج الفنومنولوجي في ما بعد لم يشاءوا تطبيقه دون بعض التعديل . ولا غرابة في

ذلك لأن المنهج يقتضي الموضوع . وهؤلاء الفلاسفة ما سُموا وجوديين إلاّ لأنهم جعلوا من الوجود (الانساني) موضوع تأملاتهم المنهجية ، وهو بالذات ما كان هوسرل قد « علّقه » معتبراً تعليقه و « وضعه بين هلالين » من صلب سيرا طية المنهج الفنونولوجي .

ومن الفكر الوجودي عرت منهجية هوسرل إلى العلوم الانسانية ، خصوصاً في القارة الاوروبية . ولعل اكثر العلوم افادة من المنهج الجديد كانت قطاعات الطب النفسي والعقلي على اختلافها .

قد لا يكون من المغالاة القول بامتناع تقديم عرض موجز للفكر الهوسرلي ، وذلك لتنوع هذا الفكر وترامي مضامينه في ارجاء ما يقارب الخمسين سنة من حياة العمل والانتاج . إلى ذلك فهو فكر لا يخلو من اللبس احيانا والغموض احيانا اخرى ، وذلك بالرغم من جهود صاحبه المخلصة ومحاولاته اللامنكفئة ابدأ للوصول بفكره ، عبر السنّ والشحذ المتواصل ، إلى منهجية واضحة المعالم تصلح ، في يد مفكّر قادرٍ ، لتقطيع اشدا ب الفكر على قدّ قامات « الاشياء ذاتها » .

هذه الصورة تزداد تعقيداً عندما نلاحظ كيف يتموقع هوسرل ، تاريخياً ، في نهاية الخط الحديث الذي ينطلق من ديكارت ويتعالى عند كانط وفي المثالية الالمانية عموماً . بذلك فإن نهاية هذا الخط لا يمكن لها إلا أن تكون الانتهاء إلى ذروة التعالي ، كما أن ذروة هذا التعالي لا بد لها من أن تعني نهاية هذا الخط . إلاّ أن عظمة الفنونولوجيا لا تكمن في مجرد كونها المحطة النهائية في مسيرة فكرية تاريخية معينة ، بل في تعاليها ، بالحرّي ، على هذه النهاية بالذات ، لتُشكّل ، بدورها ، منطلقاً لحفبة فكرية جديدة ومؤشراً منهجياً إلى آفاق لم تُسلك بعد .

إن حياة هوسرل الانتاجية تنقسم عموماً إلى ثلاث حقبات جاءت ، بوجه عام ، متنامية ومتكاملة : متنامية بقدر ما في النمو من اقتطاع وتخليف ، ومتكاملة بقدر ما في الاكتمال من وحدة وتنسيق . فاذا بالمضمون المقتطع والمخلف على طريق النمو يعود ليتشكّل من جديد في مراحل البلوغ فيندرج

في وحدة الذات ويتخذ مكانه القوامي في نسقها .

تنتهي الحقبة الاولى سنة ١٩٠١ مع صدور « الابحاث المنطقية » واذا بها تنتهي في شكل مغاير لما بدأت عليه . لقد بدأت تحت تأثير البسيكولوجيا الطالعة ودفعت بهوسرل إلى الانحراف مع تيار النَّفسانية أو السكلجية والسكلجين . وإذا بهذا الانجراف يجد تدوينه الرئيس في « فلسفة الحساب » وقد جاءت ، سنة ١٨٩١ ، سلسلة من الابحاث البسيكولوجية والمنطقية . ومهما يكن من أمر التغاير بين البداية البسيكولوجية والسكلجية لهذه الحقبة ونهايتها « المثالية » المسكوبة في « الابحاث المنطقية » فإن اهتمام هوسرل في الرياضيات والمنطق وانشغاله بمسألة الموضوعية في المعرفة لجهة تأسيسها الابستمولوجي يشكّلان مبدأ وحدة هذه الحقبة . هذه الحقبة تنتهي ، إذاً ، بمحاولة اظهار « مثالية » المعنى كالوجه الآخر لامكانية الموضوعية في المعرفة ، وذلك في اطار منهجية جديدة تجعل من الوصف الفنونولوجي طريقاً لمعاينة الحقائق المنطقية كماهيات ايدوسية أو انواع مثالية يتقوم في سياقها « المنطق الخالص » وعلمية العلم . هذه الحقبة تنتهي ، إذاً ، بوضع الاسس العامة لما يمكن تسميته بالفنونولوجيا الوصفية .

إلاً أن الانشغال بمسألة الموضوعية في المعرفة إلى هذا الحد كان لا بد له ، رغم انطلاقة الذاتية في عملية الوصف ، من الابتعاد عن منطلقاته الاولى والسير في اتجاهات من شأنها أن تصب في قنوات الوضعية والرجوع ، بالتالي ، إلى التعثر بمحاذير السكلجية بما فيها من مزالق الارتباب والنسبية . هذا الوعي الجديد يكمن في اساس الحقبة الثانية التي تمثلت في ردة جديدة إلى الذات بوصفها اساس موضوعية الموضوع . ولأن هذه الردة الجديدة الى الذات الواضحة لا تُعنى بحدوثية الوضع والموضوع ، بل تبحث ، في بطون الوعي ، عن الشروط القبلية لفعل الوضع وتقوم الموضوع فإنها تدعى ، هذه الاتجاهات الجديدة للوصف ، فنونولوجيا ترانسندنالية او ظاهراتية متعالية .

إنّ اول تدوين لهذه الحقبة الثانية يتم سنة ١٩٠٧ ومن خلال « فكرة

الفنومولوجيا» (المجلد الثاني في الهوسر ليانا) . وتمتد هذه الحقبة ، بدورها ، ما يقارب الخمسة عشر سنة حتى تجد تعبيرها الأخير سنة ١٩١٣ من خلال « افكار نحو فنومولوجيا خالصة وفلسفة فنومولوجية » (المجلد الثالث في الهوسر ليانا) . وكما بالنسبة إلى الحقبة الاولى الوصفية كذلك بالنسبة إلى هذه الحقبة الثانية المتعالية : إنها ، بدورها ، تتعدى ذاتها وتؤشر باتجاه ما سوف يتبع . من هنا أن هذه الحقبة تتعدى مشروعها الاول وتنقل ، بعد أن انشغلت بمسح بنية فاعلية الوعي من خلال ما تمكن تسميته انطولوجيا الوعي المتعالي ، إلى البحث عن الانا الخالص من خلال ما تمكن تسميته الايغولوجيا المتعالية . هذا الانتقال من الفعل إلى الفاعل ، هذا الانتقال من عالم الانا إلى انا العالم ، يتحوقب ، بدوره ، في مرحلة ثالثة تجد تعبيرها النهائي في كتابات هوسرل المتأخرة امثال « المنطق الصوري والمتعالي » (١٩٢٩) ، و « تأملات ديكارتيّة » (١٩٣٠) ، و « ازمة العلوم الاوروبية والفنومولوجيا المتعالية » (١٩٣٠) . هذا الكتاب الاخير يشكل الآن المجلد السادس في الهوسر ليانا ، كما أن الكتاب « تأملات ديكارتيّة » يشكل المجلد الاول .

تتميز الفلسفة الحديثة ، انطلاقاً من ديكارت ، بالعزم على تأسيس العلم ، بل باعتبار هذا التأسيس مهمتها الرئيسية . ولئن عُرف بعض القدماء ، ارسطو مثلاً ، بهذا الاهتمام ، فإن اول تحقيق لهذه الغاية نراه يتبلور ، لأول مرة ، عند ديكارت ولايبنتس وكانط . بذلك تحولت الفلسفة ، في شوط كبير منها ، إلى نظرية في المعرفة تضع عينها العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، ومن ثم ، بين بطونية هذه الذات وفروقية موضوع الادراك . في اطار هاتين العلاقتين يندرج مجمل مسائل نظرية المعرفة التي راحت تحاول العبور ، بالتالي ، من بطون الذات إلى مفارقة الموضوع ، وذلك بغية فكّ طوق الانانة عن عنق الذات حتى تسرح في عالم الموضوعات ، فيأتي سرووحها ، بالتالي ، توجهاً موضوعياً تؤسس على موضوعيته امكانية المعرفة عموماً ، وامكانية العلم بوجه خاص .

هذا الانطلاق من بطون الذات بغية التوصل إلى فروقية الموضوع يقابله ، حتى في العصر الحديث ايضا ، انطلاق آخر من الموضوع على أنه ما تشكل به الذات وما تتعين بمعطياته شروط المعرفة وحدودها . إن الانطلاقة من بطون الذات انتهت إلى المَثَلِيَّة ، كما أن الانطلاقة من فروقية الموضوع افضت إلى الوَقَعِيَّة . وهكذا عاد الخيار القديم يُفرض على العقل الحديث من جديد - ويفعل حدائته بالذات .

هذا التوتر بين المنطلقين ، وبالتالي ، بين المثلية والوقعية يواجه هوسرل في البدايات الاولى لمسيرته الفلسفية ، وهو يشكل ، إذاً ، الخلفية التاريخية للفنومولوجيا الوصفية . وهذه الفنومولوجيا جاءت وصفية لأن هوسرل حاول من خلالها التعرض لهذا التوتر من خلال وصف العمليات الأولى التي يتم فيها تعرف الذات الانسانية إلى الظاهرات . هذا التوجه الجديد يحاول مخاطبة الافعال الادراكية الذاتية على أنها ظاهرات يتعين وصفها ، فاذا بهذه المخاطبة ، في الآن ذاته ، وصف لما يتم ادراكه من خلالها على أنه ، بدوره ، ظاهرات تتبدى للادراك . هذه الانطلاقة التي تعتبر فعل الادراك متسماً بطابع قصديّ ، تتوجه ، من خلال قصدية الادراك ، إلى كلا الادراك والمدرك على أنها مجملان في وحدة تتبدى من خلال الوصف . هذا التوجه إلى الادراك ، بصفته فعلاً يعني الموضوع كشيء ، يتخطى ، من خلال الوصف الفنومولوجي للتلازم الماهويّ بين الفعل ومعنيّه ، مسألة العبور من الذات إلى الموضوع ، او من الموضوع إلى الذات .

الفنومولوجيا الوصفية :

إن المسائل التي تدور حولها الفنومولوجيا الوصفية تندرج تحت ثلاثة عناوية رئيسة هي « القصدية » و « العيان المقوليّ » و « مفهوم القبلية » . فلا بد ، إذاً ، من التوجه إلى هذه العناوين ولو باختصار .

القصدية : إن قصد الشيء او عنيه هو التوجه اليه . هذا ما اخذه هوسرل عن برنتانو الذي كان متمرساً في فلسفات المدرسين . كل فعل

معيوش يتوجه إلى شيء فاذا بالادراك ادراك لشيء ، والتمثل تمثل لشيء ، والتذكر تذكر لشيء ، والتوقع توقع لشيء ، والحكم حكم بشيء ، والحب حب لشيء ، والامل امل بشيء وهلمَّ جراً . وإذا كان الادراك دائماً ادراكاً لشيء فلنلاحظ أن هذا الشيء ليس بالضرورة شيئاً مادياً بوسعنا الاشارة بالاصبع اليه . فهذا الشيء قد يكون موضوعاً معنوياً ذا نحو كينونيّ يختلف عن كينونة الاشياء المادية . من هنا استطاعتي مثلاً أن ادرك ، عند الآخرين ، الحب والكره ، الشغف والنفور ، الفهم والطمسة ، الانتباه والشروء والخ . . .

وعندما نأخذ على اسان ، مثلاً ، أنه يهلوس فإننا ، مع نكراننا أنه يدرك اشياء مادية ، لا يسعنا الا التسليم بأنه ، في ذلك ، إنما يدرك اشياء او ، في اقل تعديل ، بأنه يهلوس اشياء معينة يظنها موجودة بالفعل ، بل ربما كانت لا تختلف بشيء عن الاشياء التي يمكن ادراكها بالفعل .

بذلك فإن التأمل في فعل الادراك يُعرب لنا عن طابعه القصدي ، او عن كونه توجهاً لشيء ، بصفته طابعاً مُبَيَّنّاً في بنية هذا الفعل . من هنا أن قصدية الادراك لا تعني توجُّهه إلى شيء يُلحق به من الخارج كشيء يمكن أن يكون الادراك ادراكاً بدونه . إن الادراك هو ، منذ البداية وبحكم ماهيته الادراكية ، دائماً ادراك لشيء ، وذلك بغض النظر عن نحو كينونة هذا الشيء . وهكذا بالنسبة لسائر افعال الوعي : كلها وعيٌ معينٌ لشيء معينٌ ، كلها عنيٌ معينٌ لشيء معينٌ ، كل منها يتوجه إلى شيء خاص به ولا يكون ما هو إلا بقدر نوجهه ، على النحو الخاص به كادراك ، او كتذكر ، او كتوقع ، او كحب او ككراهية ، إلى شيءه الخاص . على هذا الصعيد الوصفي ينتهي الكلام عن خارج وداخل ، عن بطون ومفارقة ، فتختفي ، إذ ذاك ، مسألة العبور بين الذات والموضوع . ولا يضير هذا الصعيد ، بُعدٌ ، أنه ما يزال صعيداً بنوياً فارغاً . إن المهم ، نأدى ذي بدء ، هو الكشف الوصفي عن بنية فعل الوعي ، الذي يتبدى ، إذ ذاك ، كفعل يتوجه دائماً لشيء ، كفعل يعني او يقصد دائماً شيئاً معيناً . بالتالي فإن المهمة الفنونولوجية التالية تكمن في الكشف عن تلازم الفعل وشيئه المعنيّ بحيث ينبدّي النحو الكينوني

الخاص بهذا الشيء متلازماً على الدوام مع نحو عني ، كما تبدى الفروقات بين مختلف انحاء الكينونة الخاصة بالشيء متلازمة مع الفروقات المميزة لمختلف انحاء الفعل والعني والتوجه إلى الاشياء .

إن الجديد في مفهوم هوسرل للقصدية هو اعتباره لشيء فعل الوعي مُبَيَّنًا في سية هذا الفعل بحيث تبرز ، من خلال هذا التبيّن الببوي الوحدة العضوية التي تشدّ الفعل ماهوياً إلى شيء . فكأن شيء الفعل هو من انتاج الفعل بالذات ومن ابداعه ، على أن يُفهم الحفظ مقوّمًا ماهوياً في عمل الانتاج والابداع . فلا يكون الفعل بدون شيء ولا يكون ، او يبقى ، الشيء بدون فعله . من هنا أن القصد ليس علاقة عادية بين مستقلين ، ولا القصدية علاقة الذات بالموضوع . إن القصدية ، في هذا الضوء ، لا تعني اية علاقة مطلقاً ، بل تعني طابعاً ماهوياً يميّز بنية الوعي وكينونته بعيداً عن تعلقه بالموضوعات . إن هوسرل يرفض التحديد الدكاري للوعي كتفكير لأن هذا التحديد ليس من شأنه ، كما هو ، أن يبرز وحدة التفكير والمفكر فيه . اما وحدة التفكير والمفكر فيه فهي القصدية .

بالمقابل فإذا كان القصد ، كما سبق القول ، حركة توجّهية في الفعل فإن هذه الحركة لا تخلو من طابع خروجي . بذلك فإن الوعي يتميز بحركة خروجية اساسها في طابعه القصدية التوجّهية وثمرتها امكانية التمييز بين داخل وخارج اطلاقاً ، او حتى بين ذات وموضوع . من هنا تعالي الوعي ، من خلال طابعه القصدية ، فوق هذه الفروقات والمقالات : لأنه هو اساسها الاول . إذ ذاك يتبدى الوعي لنا مفارقة ذاتية وتعالياً ذاتياً لا نهاية لهما . فهو دائماً في ذاته ولذاته ، وهو دائماً مع الاشياء وبينها . هذه المفارقة - في - المباطنة ، كما يمكننا تسميتها ، هي الوجه الآخر لفعالية الوعي ولكونه دائماً فعلاً لشيء : ادراكا لشيء ، حكماً بشيء ، توقعاً لشيء ، تذكراً لشيء والخ . . . إن الوعي منذ البداية في ذاته ولذاته ، وهو منذ البداية مع الاشياء وبينها . هذه العلاقة لا يمكن التعبير عنها من خلال « داخل » و « خارج » لأن كل « داخل » و « خارج » إنما يتقوم فيها ذاتها .

العِيَانِ المَقُولِيّ : إن العِيَانِ هو ، في استعمال هوسرل ، ادراك مباشر للشيء من حيث هو ، هو ذاته ، حاضر للوعي . من هنا ايضاً تميّز كل عِيَانِ ، في نظر هوسرل ، بقدر من البدهة يتناسب مع نمط حضور الشيء . والعِيَانِ عند هوسرل ليس كما نجده عند كانط : مجرد عِيَانِ حسيّ . من هنا ، بالتالي ، كلامه عن نوع آخر من العِيَانِ يسميه العِيَانِ المَقُولِيّ . إلا أن هذا العِيَانِ المَقُولِيّ ليس مجرد نوع آخر من العِيَانِ يلحق إلحاقاً بالعِيَانِ الحسيّ . إنه ، بالحري ، شرط ضروري لحصول العِيَانِ الحسي على قيمته المعرفية . فالامر ، اذ ذاك ، يختلف جذرياً عما هو عليه في فلسفة كانط . إن القول الهوسرلي بعِيَانِ مَقُولِيّ وعدم اكتفائه بالكلام عن المقولات عموماً لا يعكس فقط فرقاً جذرياً بينه وبين كانط بالنسبة لمفهوم العِيَانِ ، بل ايضاً بالنسبة لمفهوم المقولة والمَقُولِيّ . إذ ذاك فالفرق يكمن في التحول الهوسرلي عن فهم المقولة بصفقتها مجرد شكل ادراكي باتجاه وسمها بطابع مضموني . بذلك فإن المقولة ليست مجرد شكل تسبغه القوة المدركة على مادة تبقى « في - حد - ذاتها » في منأى عن الادراك . إن المقولة هي عِيَانِ لمضامين معنوية هي من صلب موضوعية موضوع الادراك . إذ ذاك فإن الطابع الحسيّ الذي يتميز به موضوع الادراك لا يمكن فهمه ، ولا حتى ادراكه ، في معزل عن المضامين المعنوية التي تدخل ، ماهوياً ، في قوامه الموضوعي ، او في قوام موضوعيته .

بذلك يترتب علينا اعادة النظر في فهمنا لماهية موضوعية موضوع الادراك . إن موضوع الادراك ليس ، مثلاً ، هذه الطاولة امامي إلا بقدر ما تكون هذه الطاولة موضوع حكم او قضية . إذ ذاك يتخذ موضوع الادراك ابعاداً معنوية جديدة بحيث لا تعود هذه الطاولة موضوعاً للادراك إلا بقدر تعيّن المعنويّ أنها كذا وكذا . إلا أن موضوع الادراك ، إذا فهم كتعيّن أنه كذا وكذا ، اي إذا فهم (وسنشرح هذا المفهوم في الفصول اللاحقة) (*)

(*) راجع شكل حاضر الفصل الرابع في هذا الكتاب ، خصوصاً هامش ١٤

بصفته أنية الحكم ، فلا بد من أن يفقد طابعه الحسي الصرف ، ولا بد له ، بالتالي ، من أن يتسع لاحتواء مضامين معنوية مختلفة إلى جانب طابعه الحسي الصرف . أما هذا فمن شأنه أن يوسع العيان بحيث يصبح قادراً على احتواء اشكالٍ معنوية كما أن يوسع المقولة بحيث يصبح بإمكانها احتواء مضامين حسيّة . بذلك يتم ردم الهوة بين الادراك والموضوع ، أو بين ادراكية الشكل ولا ادراكية المضمون - كما عند كانط - بحيث يشترك الموضوع في بنية الادراك ويطابق الادراك بنية الموضوع .

وهكذا فإن إعادة النظر في فهمنا لموضوعية الموضوع يترتب عليها توسيع مفهومنا للادراك . فمقابل الادراك الحسي بمفهومه الانطباعي ينتصب مفهوم جديد موسع لإدراك « أنوي » ، أو لإدراك التعينات المعنوية للموضوع بصفته من صلب مقومات موضوعية الموضوع . وكما الموضوع الحسي بالنسبة للادراك الحسي ، يقول هوسرل ، كذلك الأنية (تعين الموضوع على أنه معنى الحكم) بالنسبة إلى الإدراك الأنوي أو الحكمي . إن الموضوع بصفته أنية الحكم يحتوي على مقومات معنوية لا يمكن التحقق منها من خلال العيان الحسي الصرف . فإي حس من شأنه التحقق مثلاً من معاني كلمات كواحد ، أل التعريف ، واو العطف ، أو الفصل ، إذا وف الشرطيتين ، هكذا ، كل ، لا النافية ، شيء ، لا شيء وغيرها مما يعتبره هوسرل اشكال مقولية ، أو كالكينونة والنسبة والتموضع أو التموقع والقيام بمهمة أو تمثيل شيء وغيرها مما يعتبره هوسرل مقولات . من هنا ضرورة فعل ادراكي معنوي مهمته أن يكون مُتَحَقِّق هذه المعاني وكلها من صلب الموضوع بصفته أنية حكمية . أما هذا فوجه آخر للقول أن هذا الادراك المتحقق هو فعل عيان موضح تتقوم فيه موضوعات ادراكية تفوق الموضوعات الحسية صرفاً التي يقدمها لنا العيان الحسي الصرف - تفوقها من حيث قيمتها المعرفية .

وهكذا فإن من شأن الوصف الفنونولوجي لعمليات الادراك أن يؤكد لنا عبثية الكلام عن وجود انطباعات حسية منعزلة تنشأ في الوعي نتيجة لتأثره باشياء خارجية . إن انطباعات من هذا النوع هي ، في نظر هوسرل ،

تجريدات تحليلية مكانها الشرعي في علم النفس وسائر العلوم البدنفسية كالفيزيولوجيا او البسيكو فيزيولوجيا - لا في الفلسفة . ليس بوسع انطباعات من هذا النوع أن تشكّل ، اذا ، مرتكزاً من شأنه تأسيس الادراك والصدق . كما أن الكلام عن كونها مادة تنتظر تشكيلها من قبل مقولات منفصلة ومستقلة عنها هو من باب اخضاع الوعي وعمليات الادراك لميثافيزياء ارسطو وليس هو ، في اية حال ، من مستلزمات الوصف الفنونولوجي .

بالمقابل فمن العبث ايضاً الكلام عن مقولات مجردة من كل تجربة . وكانط ذاته ما كان ليستطيع الكلام عنها لو لم يتوصل اليها على نحو شكليّ صرف من خلال لائحة الاشكال الحكمية التقليدية . إنه ، اذا ، لم يستقرها من التجربة الفعلية . من هنا أن الفصل الكانطي بين « الشيء - بحد - ذاته » والظاهرة هو مجرد نتيجة لفرضياته اللافونولوجية .

خلاصة القول هنا أنه لا يوجد ، في نظر هوسرل ، اي ادراك حسي منعزل عن سياق الحياة الفعلية ، كما لا يوجد اي ادراك حسيّ صرفاً . إن ما ندعوه ادراكاً حسيّاً هو دائماً تداخل موحد واحياناً مؤسس من عيانات حسية ومقولية . وحتى هذا الادراك الحسيّ المقوليّ المؤسس والموحد لا يوجد في معزل عن الحكم وباستقلال عنه - ذلك لأنه ادراك للأنيّات الحكمية . وهكذا فتوحيد الفهم والحسّ في عيان متدرج وموحد ، وتأكيد ضرورة الحكم لكلا الفهم والحس ، على أن يؤخذ الحكم كآنية معنوية تحتوي على عناصر مقولية مختلفة ويُسْتَقْرَأ من انماط التجربة الواقعة لا من لائحة لاشكال خارجية : هذا ما تبدى لهوسرل من خلال الوصف الفنونولوجي لافعال الادراك ، وهذا ما دفع به ، منذ البداية ، إلى مناهضة كانط .

مفهوم القبليّة : تكلمنا اعلاه عن الادراك بصفته تداخلاً حسيّاً مقولياً موحداً موضوعه آنية حكمية . هذا الادراك قد يكون بسيطاً وقد يأتي مركباً . إن من شأن كل فعل ادراكي ، مهما جاء بسيطاً ، أن يأتي ادراكاً (رغم جوانبيته ، اي رغم كونه ادراكاً لجانب معين من الموضوع) لكلية الشيء . فعندما ادور حول هذا الكرسيّ فاني التقط منه جوانب مختلفة تختلف

باختلاف تموقعي منه . إلا أنني في كل لقطة من لقطات هذا الكرسي إنما ادركه هو ذاته ككرسي ، بل كنفس الكرسي الواحد . بذلك فإن كل ادراك لاحد جوانبه المتعددة إنما هو ، بأن ، ادراك لكونه كرسيًا ، ادراك الكرسيويته - إذا جاز التعبير . اي أن ادراكي له ككرسي ليس حصيلةً تركيبيةً لفعل تجريديّ اقوم به بعد الانتهاء من الدوران حول هذا الكرسي وعلى اساس ادراكي المتعددة للكراسي . إن في هذا الادراك البسيط لشيئية الشيء دليلاً ، في نظر هوسرل ، على « واقعية » « شيء » هذا الادراك وخصوصه ، بالتالي ، من كل مشروطية ذاتية .

انطلاقاً من هذا الادراك البسيط للشيء الواقع نستطيع أن نحقق ادراكات تركيبية . فادراكنا مثلاً لانتظام اشياء واقعة في نظام معين هو ادراك مركّب . إننا نرى صفاً من العسكر فاذا بادراكنا هذا ادراك مؤسس في ادراكات بسيطة . ليس أننا ندور حول كل عسكري لنخلص من ذلك إلى تركيب ادراك عام لصف العسكر . إننا نرى منذ البداية صفاً من العسكر . هذا الادراك هو منذ البداية ادراك لعمومية الصف التي نجد ، عند التدقيق بها ، أنها موضوع لادراك مؤسس في ادراكات بسيطة كل منها يلتقط جانباً من احد العساكر على أنه جانب لعسكري تام ، على أنه ، بالتالي ، جانب لموضوع حاضر بذاته في الادراك . طبعاً إن بوسعنا الدوران حول كل عسكري بمفرده . لكن مجموع هذه الادراكات لن يشكل ادراكاً لصف من العسكر . هذا الادراك لصف من العسكر بوصفه صفاً هو ادراك اولي نحصل عليه كما بضربة واحدة . وكل ما تبقى هو من باب تحليل هذه الرؤية الشمولية الاولى . من هنا أن ادراكي الاولي لشمولية الصف هو ادراك مؤسس ومركّب وذلك بحيث يفهم هذا التأسيس وهذا التركيب على نحو يتماشى مع اولية الادراك الشمولي وليس على نحو يجعل من شمولية الادراك طابعاً متأخراً اساسه الانطلاق التجريدي من ادراكات بسيطة مبعثرة . إن الصف هو موضوع عام لهذا الادراك المؤسس ولا يمكن رده إلى معطيات الادراك الحسية او التحقق منه فيها ومن خلالها صرفاً . إنه ادراك مقولي .

بل إن هذا الإدراك التركيبي هو أحد الانحاء الممكنة للعيان المقوليّ المؤسّس . ولا يخفى أن كل عيان مقولي هو عيان مؤسّس في عيان حسيّ ، وذلك بمعنى خاص لهذا التأسيس : تداخله منذ البدء مع حسية الإدراك بطابعها المنظوري الجواني الذي يجعل من الإدراك ، رغم جوانبته ، ادراكاً للشياء بتمامه .

وإذا كان التركيب أول أنحاء العيان المقولي فإن « الممثّلة » (Ideation) هي نحوه الثاني . إنها بدورها ، إدراك أولي لموضوع عام . فعندما ننظر إلى صف بين هؤلاء العساكر والتي تميز كل عسكري منهم عن الآخرين . إن أول ما نرى في هذا الإدراك هو عسكرية هؤلاء العساكر ، أي ما هو عام ومشارك بينهم . هذا وإن هذه الممثّلة هي مقوم ما هوّي حتى لإدراكنا الخاص لعسكري بمفرده . إن أول ما نرى فيه هو ما يجمعه بباقي العسكر . ونحن لا نتوصل على نحو منطقي أو تجريدي إلى إدراك هذا العام في العسكري . إن عسكريته هي أول ما نراه . منذ البداية نرى أنه عسكريّ .

وهكذا ننتهي إلى القول أن كلا التركيب والممثّلة يشتركان في كونها افعالاً مؤسّسة ، أو في كون كليهما يفترضان شيئاً معطى من قبل في ادراك حسيّ . كما أنهما يشتركان في كون كليهما فعلاً عيانياً هو فعل ادراك لموضوع من نوع جديد ، موضوع يتسم بطابع معنوي عام ، موضوع هو غير موضوع الإدراك الحسي البسيط المؤسّس لهذه الأفعال العيانية العليا . إلى ذلك فإن ادراك هذا الموضوع العام ، في كلا التركيب والممثّلة ، لا يلغي الموضوعات الحسية المؤسّسة ، إذ تبقى هذه حاضرة فيه ومعنيّة على نحو خاص بالتركيب من جهة والممثّلة من جهة أخرى .

إن المحصلة الاستمولوجية لهذه التفاصيل تتبدّى من خلال السؤال عن صدق الحكم الإدراكي . إذ ذاك فإن هوسرل يريد القول أن صدق الحكم لا يتوقف على حصر انظارنا في المعطيات الحسية لموضوع الإدراك

مهملين المقومات المعنوية الاخرى على أنها إضافات ذاتية من عمل العقل .
بذلك يتوجب علينا ، من خلال الوصف ، تبيين موضوعية موضوع الادراك
وكيفية عنيتها في الحكم كفعل قصدي . إذ ذاك يبين لنا موضوع الادراك كبنية
ذات طبقات متعددة ادناها حسي واعلاها مقولي معنوي ، ادناها خاص
واعلاها عام . إن في هذا المفهوم الموسع للموضوع توسيعاً لماهية الموضوعية
بالذات بحيث تحتوي في صلبها ما كان يُحسب من قبل مجرد اضافات
وتلويحات ذاتية للموضوع . بل إن اهمية هذا التوسيع لمفهوم الموضوعية تكمن
في كونه المفتاح الرئيس لإمكانية تأسيس علمية العلم .

إن الكلام اعلاه عن العيان المقولي في شكلي التركيب والمثلة قد مهّد لنا
الطريق لولوج موضوع القبليّة في المعرفة . إن القبليّ في المعرفة هو ما يتسم
بطابع اولي بحيث لا يتقدّم عليه أي شيء آخر . ديكارت رآه في الـ « انا
افكر » وادراكاته الذاتية المحصورة ضمن بطون الذات . التجريبيون اعتبروا
الانطباع الحسي العاري اول طريق المعرفة . اما كانط فكأنه رأى للمعرفة
بدايتين مختلفتين على طرفي نقيض : الانطباعات الحسية الخام والمشوشة من
جهة ، والأشكال الذاتية (مكان ، زمان ، مقولات) من جهة أخرى ، التي
تضفي على هذه الانطباعات نظاماً قبلياً وتجعل من هذا الشّواش كونا معنوياً .

إلا أن هذا المفهوم الذاتي البطوني للقبليّة ، وهو ما يدفع كانط ،
كنتيجة لبطونيته ، إلى السؤال عن امكانية الاحكام القبليّة التركيبية كشرط
لامكانية المعرفة الموضوعية خارج بطون الذات وفي فروقية عالم العلوم
المختلفة ، لا يجد في متكآت الفنونولوجيا مسنداً لرأسه . إن اول ما يجده
الوصف الفنونولوجي ليس انطباعات حسية متفرقة ولا اشكال ذاتية صرفاً ،
بل أنيآت حكمية تنطوي على معاني عامة هي من صلب موضوع الادراك او
من صلب كون الشيء موضوعاً للادراك . هذا ما تبينه من خلال فضّ معنى
التركيب والمثلة، وهو بالتالي القبليّ في المعرفة . ليس القبليّ ، إذاً ، في
كمون الذات وقواها الذاتية ، بل في أنيّة الحكم بصفتها موضوع الإدراك .
إذ ذاك فإن القبليّ هو المعاني العامة التي تنطوي عليها انيآت الاحكام بصفتها

ما يُعرَف الخاصُّ من خلالها (كما في التركيب) من جهة ، او بصفتهها ماهيات عامة (كما في الممثّلة) هي اول ما يُدرك حتى في الادراكات المنظورية الطابع للاشياء .

بذلك نصل إلى مقوم هام في مفهوم القبليّة عند هوسرل . إن المعاني العامة المتبدّية لنا في الأنّيّات الحكمية تتسم بطابع منظوريّ رغم ما فيها من حضور الموضوع ذاته في الادراك . هذا الطابع المنظوريّ هو من صلب قبليّة الموضوع العام ومن صلب أوليّة الادراكية . من هنا أن الموضوع الادراكي الحاضر بذاته في منظورية العيان يميلنا إلى منظورات اخرى تكتمل من خلالها رؤيتنا لجوانبه المختلفة - ولو أن اكتمالها الفعلي يبقى حدّاً مثالياً نسعى اليه دون أن ندركه بالفعل . المهم أن الموضوع هو ذاته ما يميلنا على جوانبه الأخرى وأن هذه الإحالة هي من صلب قبليّة طابعه العام ، من صلب عيانية قبليته . بذلك فإن الطابع العياني (التجريبي بالمعنى الواسع للكلمة) الذي يميز عمومية الموضوع الادراكي هو في اساس التركيب والممثّلة بحيث أن البنى المعنوية العامة الناتجة عن هذين النحويين الرئيسين للعيان المقولي لا تأتي من باب التجريد البسيكولوجي او التنظير الميتافيزي ، بل تتبدّى لنا من صلب موضوعيه العيان ومن صلب عيانية الموضوع . وخالصة القول أن القبليّ في المعرفة هو المعنى المقوليّ العام ، كما أن هذا المعنى المقولي العام ، في شكلي التركيب والممثّلة ، هو من صلب موضوع الادراك ، وبالتالي من صلب عيانيته . إذ ذاك فهذا قبليّ مضمونيّ وليس مجرد شكل عقليّ يسبغه الوعي على مضمون غريب . إن الجهة الخلفية للكرسي ، وهي لا تبين لي من موقعي الراهن ، هي مما تحيلني عليه ، قبلياً ، كرسويّة هذا الكرسي . هذه الجهة الخلفية للكرسي ليست من عندّيّاتي ، بل من عند الكرسي الحاضر بذاته في ادراكي المنظوري - المعطى لي قبلياً كذي طابع منظوري . كذلك صف اصطفاة العسكر او حتى كثرتهم عموماً (مقوليّ على نحو التركيب) ، شأنها ككرسيوية الكرسي او اصفراره (مقوليّ على نحو الممثّلة) - ليس شيء من هذه جميعها مجرد ظهور نسبيّ من عندّيّاتي الذاتية . كل هذه جميعها معطاة لي قبلياً في عيان اوليّ يلتقطها على نحو مباشر بصفتهها من مقومات انية

الموضوع . وهكذا فما علينا من اجل تحقيق صدق الحكم الادراكي سوى الانطلاق بفصد الحكم (اي بنحو عَنِيهِ لموضوعه) من ملء مضامين أَيْتَهُ العيانية بما فيها من معطيات وافق قبلية ، بحيث يتمرأس السؤال عما اذا كان الموضوع يحيلنا قليلاً عَيَانِيّاً على ما هو معنيّ في حكمه . إذ ذاك يتحقق التطابق بين بنية الموجود ومضمون الحكم ، فيدعى هذا التطابق بداهة - على أن لا تحصر هذه البداهة في الحكم بل تتسع لاحتواء قصدية الوعي عموماً او لكون الوعي عموماً « وعياً لشيء » على النحو الذي فصلناه تحت عنوان « القصدية » اعلاه . بذلك تصبح البداهة طابعاً يميز التجربة عموماً وبدرجات مختلفة من حيث الكمال . ولئن كانت هذه التجربة ، وبالتالي ، بداهاتها المختلفة ، تتسم دائماً بطابع منظوري من شأنه ، ربما دائماً ، أن يخفي في آفاقه اكثر مما يَعْرض في واجهته ، فحسبها أنها تجربة للشيء ذاته وبذاته وأنها ، بالتالي ، تجربة للحضور العياني - بما في العيان من فهم وحس .

الفنومولوجيا المتعالية :

يبدو لكثير من النقاد ، خصوصاً في العالم الانكلوسكسوني ، أن الفنومولوجيا الوصفية قد حققت ، من خلال وصف قصدية الوعي والعيان الحسي والمقولي والقبلية الموضوعية ، غايتها القصوى وأن نهاية الوصف هي ، في الآن ذاته ، نهاية المسيرة الفنومولوجية اطلاقاً . إن هذا الرأي لا يبدو اعتباطياً محضاً ، خصوصاً وأن العبور من الفنومولوجيا الوصفية الى الفنومولوجيا المتعالية يتم عند هوسرل من خلال اعادة طرح مسألة البداهة ، وذلك حين ظننا أنها تبلورت ، لا بل حُلت نهائياً من خلال الوصف الفنومولوجي لبنية فعل الوعي وتعلقه القصدية بموضوعه .

لكن هوسرل رأياً آخر على هذا الصعيد . نالسنومولوجيا الرسنية بقيت تدور حول الوعي التجريبي وذلك بغية اظهار امكانية العلم من خلال ابراز الطابع البديهي الذي يميز كل تجربة اصيلة . إن انشغال الفنومولوجيا

الوصفية باظهار موضوعية المعرفة قد دفع بها ، رغم التركيز على معنوية الموضوع ومتالية المعنى ، إلى حافة الانزلاق نحو الوضعية بما تنطوي عليه هذه النزعة من مخاطر السكلجية . بذلك يتحتم ، في نظر هوسرل ، التعالي على الانا التجريبي وعلى تجربته الطبيعية ، التي انحصرت ، انطلاقاً من موقفها « الطبيعي » وطابعها التجريبي العام ، في موضعة الاشياء « العالمية » . إن هذا الاهتمام « العالمي » ، الذي يميز الانا التجريبي ماهوياً ، كان من شأنه أن أبقى فاعلية هذا الانا خارج منظوراته الممكنة . وحده ، اذاً ، التعالي على هذا الانا من شأنه أن يجعل منه ومن فاعليته بالذات ، موضوعاً للتأمل . وبذلك ايضا تم الانتقال مما يسميه هوسرل « الموقف الطبيعي » ، وقد ميز مسبرة الفنونولوجيا الوصفية برمتها ، إلى الموقف التأملي ، او ما يسميه هوسرل « الموقف المتعالي » . إن المسيرة التي كانت تجول من منطلق طبيعي وعلى نحو وصفي بين موضوعات العالم قد ارتدت الآن الى ذاتها لتجعل من ذاتها بالذات ، فاعلاً وفاعليةً ، موضوعاً لها ، بل لترد فعل الموضعة داته الى اساساته الذاتية المتعالية . إن الموضوعية في المعرفة ، وقد نكشمت لنا من خلال الوصف الفنونولوجي ، ما تزال واقعاً اعزل وتفقر ، بالنالي ، إلى تبرير شرعيتها من خلال ردّها الى فاعلية الانا المتعالي .

في الموقف الطبيعي ننتجه إلى موضوعات التجربة على نحو مباشر انطلاقاً من افعال وعينا الحاص اذ المعنى الاعمق لكون هذا الموقف طبيعياً لا يكمن فقط في إننا نتجه ، فيه ، نحو موضوعات طبيعية ، بل في كون الافعال الواعية التي ننطلق منها ، بدورها ، عيشوشات طبيعية هي ، كموضوعاتها ، من صلب الترابط العالمي . بالمقابل فإننا نتجه ، في الموقف التأملي ، إلى موضوعات لا تتصف بهذا الطابع الطبيعي العالمي . إن موضوعات التأمل الجديد هي افعال . هنا الفعل (فعل التأمل) يتخذ افعالاً كموضوعاته ، هنا ينتمي الفعل وموضوعه القصدي إلى نفس القطاع الكينوني الواحد : ما يسميه هوسرل قطاع الكينونة الخالصة بما فيه من عيشوشات (افعال) خالصة ووعي خالص ومتضايقات معنوية خالصة وانا خالص . بذلك لم تعد الطاولة كموضوع فعل الادراك ما يشغلني ، بل هو فعل ادراك

الطاولة ذاته كموضوع قصدي لفعل تأمليّ جديد ما امسى يشغلني . وواضح من هذا أن الطاولة لا تختفي من منظوري الجديد ، بل تبقى فيه ظاهرة انما على نحو جديد كمجرد مقوم من مقومات الموضوع الجديد الذي هو فعل ادراك الطاولة .

هذا التحول في المنظور ، المتضايّف إلى تحول آخر في نحو ظهور الطاولة ، هو بداية الطريق الذي من شأنه أن يفضي إلى الكشف عن فاعلية الانا المتعالي . إنني الآن لا اعيش فعل ادراك هذه الطاولة حيث تكون موضوعاً مُعَنُوناً لفعل ادراكيّ ، بل إنني أتأمل فعل ادراكها بحيث لا تعود تتبدى لي كموضوع مُعَنُون لإدراكي ، بل كمجرد مفوم معنويّ من مقومات فعل ادراكها الذي اصبح الآن بكلّيته - إذا جاز التعبير - موضوعاً لتأملي . بذلك فإن وجود هذه الطاولة لم يعد امراً يهمني . وحدها مباطنتها كمعنى في موضوع فعل التأمل ما بات يستحوذ على اهتمامي . من هنا أن فعل التأمل الجديد من شأنه أن « يُعلّق » وجود هذه الطاولة و« يضعه بين هلالين » ، فلا يتبدى له هذا الوجود إلاّ بصفته معنويّاً في فعل الادراك وبالنسبة لنحو عَنِيهِ فيه ، مثلاً على نحو عياني أو ضمائريّ . من هنا أهمية التعليق والوضع بين هلالين : من تحويل النظر عن وجود الموضوع أو إنّيته ، وتركيزه ، بالتالي ، على مختلف انحاء عَنِيهِ وكيّنونته - على أنيَّاته الخالصة . هذه العودة إلى نطاق الفعل الخالص والأنّيَّات الخالصة يسميها هوسرل ردّاً . من خلال هذا الردّ يتبدى لي الوعي كبنية فعلية او كفاعلية بنوية - كبطون صرف .

إذاً فالغاية الرئيسة للردّ هي التعالي باتجاه الكشف عن بنية الوعي الخالصة . والخلوص ، عند هوسرل ، لا يعني قوى الوعي في وظيفتها الموضوعية او قوة الموضوعة عندها بحيث تُفهم هذه القوة او هذه القوى من خلال طابع قبليّ خالٍ ، في فاعليته ، من انفعالية التأثير بمعطيات حسية خارجية (كانط) . إن هوسرل يريد ابراز بنية الوعي العمقى في معزل عن التضايّف التقليدي بين الذات والموضوع . إذ ذاك فهو لا يفهم الذات المتعالية من خلال تضايّفها لموضوعاتها ، بل يحاول عكس ذلك : ابراز مفهوم

للذات يعكس لنا بنية فاعليتها في خلوص تام من الموضوع . من هنا نلاحظ أن الردّ الذي بدأ بتعليق وجود الموضوع ، كما رأينا في المقطع السابق اعلاه ، سوف لا يكتفي ، في نهاية المسيرة الرديّة ، بتعليق هذا الوجود او هذه الإنّيّة ، بل سوف يرتد ، او بالحري ، ينقضُّ على الموضوع ذاته بما له وفيه من إنّيّة وانبئات مختلفة . عندئذ يكون الطرّيق قد مُهدَّ نهائياً ، في سطر هوسرل ، لبروز الانا الخالص المطلق من تحت ركّام الموضوعات على مختلف انواعها . وحدهُ هذا الانا المطلق ما من شأنه أن يقدم لنا تأسيساً نهائياً لكل موضوعية ، وبالتالي ، لكل معرفة موضوعية وعلم موضوعي .

لنعد إلى الردّ . فلقد أبرز لنا في مرحلته الاولى تيار الوعي في خلوص معين يكمن في حجب النظر عن وجود الموضوع كما يكون مُعَنُوناً (والتعبير لهوسرل) في افعال الادراك العادي المباشر . إن التأمل في فعل الادراك ، مثلاً ، يُعَنُونُ الفعل الادراكي ذاته بحيث يتبدى له هذا الفعل ، من جديد ، كذي طابع قصديّ - كادراك لشيء من خلال هذا التأمل تنبدي ادراكية الادراك وشيئية الشيء على حدٍ سوى . شيئية الشيء ، اذا كان الشيء هذه الطاولة مثلاً ، تنبدي من خلال انبئاته المختلفة كالامتداد والمادية ، كالثقل والتلون ، بل - وإذا تذكرنا الممثّلة كعيان مفولي يعود اكتشافه إلى مرحلة الفنومولوجيا الوصفية عند هوسرل - كاللون ذاته « كنوع مثالي » . بالمقابل فإن ادراكية الادراك تنبدي لنا بصفه ، ماهوياً ، ادراكاً لشيء يتسم بطوابع امتدادية ومادية وغبرها مما ذكرناه اعلاه وما ساكله . بل إن التأمل في ادراكية الادراك بطهر لي أن الادراك من شأنه أن يتراوح بين الاشارة إلى « هذا هناك » وبين تبيان ماهية هذا الشيء وانبئاته المختلفة ، بما فيها من تداخل بين طوابعه الحسية ومعانٍ فبلبة عامة ، اي الادراك بما هو عيان حسيّ مفوليّ متداخل .

إلا أن هذه الفاعلية في الوعي ما نزال ، رغم خلوصها السبي وتعاليتها ، تحتوي على مفومّات « عالمية » . ألم نذكر الطابع الحسي كمقوم من مقومات الموضوع ؟ ألم نذكر العيان الحسي كمقوم من مقومّات الادراك ؟ ألم

نقل أن الإدراك يتميز بطابع منظوري يرهنه بموقع الوقعة بحيث يترتب على ذلك ، وبغية تحقيق الإدراك المتكامل ، التنقل من موقع إلى موقع والدوران حول الموضوع ؟ كل هذه طوابع عالمية في الإدراك هي من صلب ادراكيته . لكن الردّ الذي نحن بصدده الآن يتطلب منا تنقية الوعي من كل العناصر العالمية حتى تبرر لنا في النهاية بنيته الخالصة .

إن المرحلة التالية في مسيرة الردّ المتعالي يسميها هوسرل ردّاً أيديوسياً ، او ردّاً ماهوياً . إن الردّ الاول قد ابرر لنا الوعي ، او الإدراك مثلاً ، كمجمل امكانيات متعددة - إن لجهة الموضوع او لجهة فعل الإدراك - يمكن عدّها ووصفها . إلا أن هذه الامكانيات بقيت ، كما رأينا ، معفّرة بمقومات عالمية ، كما أنها بقيت ، إلى ذلك ، مرتبطة بتيار وعي معين يرتبط ، بدوره ، بموقع زمكانيّ معين . كل هذه الارتباطات من شأنها أن تعطل الرؤية وأن تعيق ابراز بنية فاعلية الوعي . فاذا كنا نريد ادراك الوعي او اي فعل من افعاله مما فيها فعل الإدراك ذاته فعلياً أن ندركه من حيث ماهيته العامة وليس من حيث التظاهرات الافرادية لهذه الماهية . بذلك يعود هوسرل إلى المرحلة الوصفية الاولى من مسيرته الفنونولوجية ليتذكر ما قاله فيها حول ماهية الإدراك ووصفه لعملياته القوامية بما فيها من تركيب وممثّله . إنه الآن يحاول ممثّلة فعل الإدراك ذاته بغية تقرّي ماهيته او أيديوسه . إذ ذاك فهو يعمل الآن على حجب كل ما هو فرديّ وافراديّ في تجربة الإدراك ذاته ، كل ما هو عالميّ وعرضيّ ، حتى يبرز الإدراك لا كهذا الإدراك او ذاك ، لا كادراكي او ادراكك ، بل كالادراك ذاته بصفته نوعاً مثالياً او ماهية أيديوسية . بذلك يخلص الإدراك من مجرياته الزمكانية ويخلص المدرك من تعيّنه في الـ « هنا » و « الآن » . وإذ نجري هذا الردّ على مختلف افعال الوعي ، بل في النهاية على الوعي ذاته ، يتبدّى لنا الوعي ، من حيث فاعليته البنوية كالذاتية الترانسندنتالية او المتعالية .

إلا أن السؤال الذي يستحقّ الآن هو : هل تنقّى الوعي وتصفى نهائياً من خلال هذا الردّ المتمرحل ؟ أم أن الذاتية الترانسندنتالية الخالصة ما

تزال ، رغم خلوصها المحقق ، تعاني من عدم خلوصها نهائياً من كل اشكال المفارقة ؟ قد يستعجب البعض من الكلام عن المفارقة والمفارق بالنسبة لبطون الوعي ، اذ إن التقليد الفلسفي قد فهم العلاقة بين المفارقة والمباطنة في تقابل جذريّ بحيث لا يحتوي البطون اية مفارقة او اي مفارق ، بل ، على العكس ، يُجَدِّد كالمقطع الوعيوي المعزول نهائياً عن العالم الذي يصبح ، بحكم هذا التعريف ، عالم المفارقة . لكن الجديد عند هوسرل هو تهديمه لهذه التعريفات والحدود المصطنعة بين البطون والفروق ، بين الوعي والعالم . إن عملية تنقية الوعي من خلال الردّ لا تعني فصل الوعي عن العالم ، بل تُظهر ، كوجهها الآخر ، تداخل الوعي والعالم بحيث يصبح الكلام عما اسميناه اعلاه « المفارقة - في - المباطنة » ذا معنى هام جداً لأنه يختصر بنية الوعي وفاعليته في العالم في كلمات قليلة ومعبرة .

حتى نجيب على السؤال المطروح اعلاه علينا أن نلقي نظرة مجدّدة على تيارية الوعي . إن هوسرل يركز كل التركيز على وحدة الوعي . لكن هذه الوحدة ليمنت وحدة جامدة كما لحجر مقطّع من صخر . إن الوعي ، في نظره ، تيار حيّ ، كما أن وحدته هي وحدة حية جارية . وليست هذه وحدة هويّة ثابتة يتدفق تيار الوعي الجاري فوقها وحولها . إنها ، بالحري ، وحدة الجريان . إنها وحدة تتقوم من خلال « تماعي » الجريان .

إلاً أن في هذا الجريان « تماعي » عناصر مختلفة ويجري بعضها مع بعض . من هذه العناصر ما هو - على حدّ تعبير هوسرل - وصيليّ ، إذ ينتمي بعضه إلى بعض في وحدة متسقة . اما البعض الآخر فهو - في تعبيره ايضاً - فصليّ ، إذ ينزلق مع التيار على نحو عرضيّ فلا يندرج في وحدته إلا من خلال واقع « التماعي » في الجريان .

يبدو أن الغاية من هذا التفريق بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية في تيار الوعي هي الامعان في ابراز بنية الوعي الفاعلية او فاعلية الوعي البنيوية . هذا هو هدف الفنونولوجيا المتعالية اولاً وأخيراً . من هنا امكانية فهم التمييز اعلاه بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية كتمييز بين العناصر

الفاعلية والعناصر الانفعالية التي «تتماعى» في انسيابية الوعي التيار . إن التألم والانزعاج والامتعاض والانكفاء شأنها كالاندفاع والانسراح عناصر فصلية في تيار الوعي الجاري ، وذلك بقدر ما لها من طابع انفعاليّ . وليس من المستحسن التسرع في وضع لائحة للعناصر الفصلية إذ أن ذلك لا يمكن إلا من خلال الوصف الفنونولوجي لمقومات تيار الوعي التي يظلل بعضها البعض - على حد تعبير هوسرل - والتي تتداخل من خلال التماعي في وحدة الجريان .

ثم إن البنية الماهوية العامة المستخرجة ، كما رأينا اعلاه ، من خلال التنوع الايدوسي ومعاينة ماهية الوعي في فاعليته الذاتية - هذه الماهية العامة للوعي ما تزال ، رغم عموميتها وايدوسيتها ، مجرد طبقة معنوية في بناء الوعي الفردي الخاص بشخص معينٍ والمتمتعين ، بالتالي ، في حدود زمكانية ، في الـهنا والآن . إن «الأيدسَة» ومعاينة الماهية في الشيء لا تعني اقتطاع ماهيته العامة من بنائه الكينوني . إن هوسرل لا يريد هنا أن يُنظر اليه من خلال عدسات افلاطونية . إن الماهية العامة للشيء هي من صلب أنيته التي لا يجوز فصلها على نحو اقتطاعي عن إنيته ووجوده المتمتعين في الزمان والمكان . إن ضرورة التمييز لا تعني دائماً امكانية الفصل .

وهكذا فإن العناصر الفصلية في تيار الوعي من جهة وتمتعين الوعي في انتهاء شخصيٍّ ضمن حدود زمكانية ، حدود الـهنا والآن ، من جهة أخرى - كل هذه ما تزال بقايا فروقية - إذا جاز التعبير - في بطون الوعي . كل هذه يخرج عن اطار فاعلية الوعي ويشكل مضامين عالمية من شأنها الانتقاص من خلوصه وتعاليه . وبذلك فإن عملية التعليق والرد لا يمكن أن تكون قد انتهت بعد .

ثم إن هناك ناحية اخرى في جريان الوعي لا بد من الإشارة إلى ابعادها العالمية ، التي ما فتئت تشكل انتقاصاً آخر من خلوص الوعي وتعاليه . إنها تتعلق بزمنية الوعي وتتناول ابعاد «أنيته» . بل إنها تطال الطابع الانفعالي لزمنية الوعي التيار .

يقول هوسرل إن الحاضر ، إذا جُرد عن معيوشية التجربة ، يصبح نقطة « وهمية » تفصل الماضي عن المستقبل . اما على صعيد التجربة المعيشية فإن الحال يختلف تماماً ، إذ يصبح للحاضر قوام خاص نعيشه في ما نسميه وعي الزمن . إن زمن التجربة ليس ، في هذا الضوء ، مجرد تراكم للحظات متلاحقة ، بل هو تيار زمني ، او الوجه الزمني لتيارية الوعي . إن الحاضر في هذا الزمن المعيشي يتقوم كوحدة شعورية تناسب في بُعدين او اتجاهين مختلفين : بُعد يتجه نحو الماضي في عودة قصيرة الأمد ندعوها « الحفظ » ، وبُعد يتجه نحو المستقبل في قفزة ، بدورها ، قصيرة الأمد نسميها « الإطلال » . بذلك فإن « الحفظ » يعود إلى الماضي دون أن يصبح من صلب ماضويته ، كما أن « الإطلال » يمتد في المستقبل دون أن يصبح من صلب مستقبلية .

هذان البعدان : الحفظ والاطلال ، يؤلفان وحدة الحاضر الحيّ الجاري . فكأن الشعور في تجربة الحاضر - والتشبيه لنا - عينا سائق يقود سيارة مناسبة : احدهما تنظر إلى الامام (الإطلال) والأخرى تنظر إلى الورا كما في مرآة خلفية (الحفظ) ، وذلك كله في آن واحد وعلى نحو مباشر وعفوي .

فعندما اتكلم عن موضوع معين فأني احقق معنى معيناً في نمط الحضور بحيث احفظ ما تقدمت بقوله واطلّ بأن على ما انا مزعم على قوله ، فيكتمل بذلك ، في ذهني ، معنى ما اقوله - ولو مرحلياً . بدون الحفظ لا اعود اعرف ما كنت اقوله وعمّا كنت اتكلم . وبدون الاطلال لا يعود باستطاعتي انهاء الجملة التي بدأتها على نحو مفيد . كلا الحفظ والاطلال يدخلان في وحدة الفعل المعنوي كمقومين ما هويّين للحضور - حضور المعنى المكتمل في الذهن .

إلا أن السؤال الذي ينبغي طرحه بالنسبة إلى الحفظ والاطلال بصفتها ، بالتناظر ، عودة قصيرة الأمد إلى الماضي وقفزة قصيرة الأمد في

المستقبل - هذا السؤال يتناول قصر هذين الامتدادين الزمنيين بالذات . فعلى اي بعد لا تعود العودة إلى الماضي حفظاً ، إذ تصبح تذكراً ، وعلى اي بعد لا يعود الامتداد في المستقبل إطلالاً ، إذ يصبح توقعاً ؟ الملاحظ أنه لا تمكن الاجابة عن هذا السؤال في المطلق ، إذ يختلف الامر من حالة إلى أخرى . لكن الملاحظ ايضا أن لكلا الحفظ والاطلال افقاً مفتوحاً يجعل من تعيين القصر والطول امراً عسيراً ، إن لم نقل مستحيلًا . بذلك يصبح من الممكن أن نقول أن كلا الحفظ والاطلال يتسمان بطابع لا تعيُنِي . هل هذا لا تعيُنِي امتدادي صرف ام أنه يتمظهر ، إلى ذلك ، في عملية التعبير ؟

لعل باستطاعتنا ، من اجل الاجابة على هذا السؤال ، الاستعانة بعقريية اللغة العربية . فالتعبير ، كما يمكن فهمه ، ليس مجرد نقل فكرة مني اليك ، بل هو ايضا ، وانطلاقاً من نظرية هوسرل في وعي الزمن الحاضر ، « نقل » فكرة من الحاضر الى الماضي . بذلك فإن التعبير هو الوجه الآخر لعبور الفكرة مني اليك ومن الحاضر إلى الماضي . وإذا كان الحاضر يتميز ببنية العبور فإن التعبير يتبدى ، إذ ذاك ، كفعل تحضير واحضار فلتأمل إذا بمعنى التعبير بصفته هذا التحضير والاحضار ، او لتأمل بعملية تحضير المعنى واحضاره بصفتها فعل تعبير .

إن عبور المعنى من الحاضر إلى الماضي لا يتم إلا من خلال التعبير . وهذا الكلام وجه آخر للقول ، اولاً ، أن المعنى ذاته لا يكون إلا بقدر تضاففه لفعل العني ، وللقول ، ثانياً ، أن فعل العني لا يكون تعبيراً للمعنى إلا من خلال الصياغة - على اختلاف انواعها وصُغُدها . من هنا أن محاولة فهم الحاضر ببعديه الزمنيين : الحفظ الماضي والاطلال المستقبلي ، لا بد لها ، حتى تنجح ، من النظر إلى الحاضر كحضور معنوي ، وإلى الحضور المعنوي كعبور معنوي ، وإلى العبور المعنوي كتعبير عُنْيوي ، وإلى التعبير العنوي من خلال صياغته المبنوية - بالمعنى التشكيلي الأعم لهذه الكلمة . بذلك فإن فهمنا للحاضر لن يكتمل إلا من خلال النظر إلى عملية تَشَكُّل المعنى وصياغته بحيث يتم التطابق بين حدود الحاضر لجهة الحفظ الماضي

ولجهة الاطلاع المستقبلي وبين حدود الصياغة المعنوية او حدود التقويم المعنوي لهاتين الجهتين على حد سوى في الذهن .

إن الصياغة المعنوية هي ، كما قلنا ، عملية بناء او تشكيل المعنى في الذهن . إنها ، كافعال العني اطلاقاً بمثابة فعل « بلورة » للمعنى ، وذلك بكل المعاني الممكنة للبلورة بما فيها ، خصوصاً ، معنى « التجميد » . وإذا تابعنا هذه الصورة المجازية فإننا نرى أن التجمد يرفع في حركته الجدلية معنى « السيلان » بحيث يمكننا الآن فهم الصياغة المعنوية (والحضور المتضايغ اليها) كتيار يتدفق « سائلاً » من الحاضر فيتجمد ويتشكّل ويتبلور . وإذ ينصرم هذا الحاضر يعود المعنى المتشكل الى السيلان والانفلاش في ماضوية الماضي . إن حدود الحاضر والحضور لجهة الحفظ والاطلال هي حدود صيغة المعنى بصفتها فعل صياغة زمني . متى يتخذ المعنى شكله في الذهن ، اثناء الكلام مثلاً ، ومتى ينصرم هذا الشكل من الذهن ليعقبه تشكّل جديد وليحل محلّه شكل آخر فهذه بالذات حدود حضور المعنى . إلا أنها حدود سيالة : لا تكاد تتشكّل وتتبلور حتى تنفلس في الذهن وتسقط في دهاليز الذاكرة . إنها حدود لا يمكن ضبطها لأن تشكّلها الاطلالي وانفلاشها الحفظي لا يأتيان إلا في تدرج انزلاقي .

ولربما امكن توضيح هذه العلاقات ، انطلاقاً من تجربة السامع ، إلى درجة ابعد . فافق الاطلاع يبدو اقل تعيناً لديه منه لدى المتكلم . إن امتلاء هذا الافق يأتي عنده من كلام المتكلم . وإن هو استطاع أن يتهياً من قريب او من بعيد ما سوف يتلو من افكار المتكلم فإن هذه الافكار لا تحضر عنده إلا بقدر ما تصل اليه مصوغة ومشكلة . وإذا انبرى الاطلاع عنده تلهفاً فبقدر ما يصبح كذلك يزداد افق الحفظ عنده انكماشاً ويقل تعيناً ، اي يزداد المحفوظ انفلاشاً ويتسارع انزلاقه في لا تعينية الماضي .

إننا ما نزال ، كما لا يخفى ، في معرض استخراج هوسرل لبنية فاعلية الذات . إن الغاية من التفاصيل اعلاه وما شاكلها عند هوسرل هي تبيان

الطابع الانفعالي لتجربة الزمن بحيث تخضع ، بدورها ، للتعليق والرد . إن هوسرل يريد أن يبين لنا أن وحدوية الحاضر المنساب ، بصفتها الوجه الآخر لما اسميناه نحن اعلاه تبلور السيلان وسيلان التبلور ، ليست ، بما فيها من آفاق مفتوحة وغير متعينة نهائياً باتجاه الماضي والحاضر - قلت أن وحدوية الحاضر المنساب ليست من انتاج فاعلية الوعي . اما الدليل على ذلك فيأتي من اعتماد البداهة الحتمنطقية التي لا تقبل الشك مطلقاً معياراً لكل ما هو من انتاج فاعلية الذات بحيث يكون كل فعل اصيل (كل نتاجات فاعلية الذات) متسماً بطابع البداهة الحتمنطقية وبحيث لا يكون فعلاً اصيلاً ، بل انفعالاً مفضوحاً او مستتراً ، كل حدث او عنصر معيوش يفتقر إلى هذه البداهة ويقصر عن التجاوب مع معيارية حتمنطقيتها .

فهل يفى الحفظ مطلب البداهة الحتمنطقية حقه ؟ هل يفى الاطلال هذا المطلب عينه حقه ؟ هل من المعقول أن ندعي بداهة حتمنطقية للحفظ والمحفوظ وهو ما عاد ماثلاً امامي ، بل انصرم باتجاه تفكك حروفه وتَمَيُّع صيغته . هل البداهة التي ما يزال الحفظ يتمتع بقسط منها هي بداهة حتمنطقية لا تقبل الشك او حتى الاستزادة من اليقين ؟ إن النسيان ليس اخفاً تنفرد به الذاكرة وحدها . حتى الحفظ بامكانه السقوط احياناً في هوة النسيان وفجأة لا نعود نذكر ما كنا ، للتو ، نتكلم عنه او نقوله . وكم من المرات نُسأل عن اعادة قول ما قلناه للتو فاذا بنا نعجز عن تأدية نفس الصياغة عينها . وماذا ، بالمقابل ، نقول عن بداهة الاطلال وحتمنطقيتها . كم مرة بدا لنا أننا نريد أن نقول شيئاً معيناً وكأنه ، للوهلة الاولى ، فكرة قد اكتملت صياغتها في ذهننا ، فإذا بنا نتوقف فجأة لأن الصيغة قد تَمَيُّعت في منظور اطلالتنا فأفلتت الفكرة ذاتها من وعينا ؟ وإذا امتنعت البداهة الحتمنطقية بالنسبة إلى الحفظ والاطلال فإننا لا نرى كيف لها أن تتحقق في الحاضر المتقوم في وحدة هذين الافقين .

إلى ذلك فإن تجربة الزمن التي لا تخلو ، حتى في تجربة الحاضر إنما يبعديه الحفظي والاطلالي ، من التذكر والنسيان والانخداع والتفاجؤ ، وكل

هذه يتسم بطابع انفعالي - قلت أن هذه التجربة ما تزال مشحونة ، حتى في جانبها الفعلي والفاعلي ، بمضامين عالمية ليست من صلب بنية الذات . اليس التذكر تذكراً لشيء والنسيان نسياناً لشيء والانخداع انخداعاً بشيء والتفاجؤ تفاجؤاً بشيء . اليست هذه الاشياء مضامين عالمية ليست من صلب بنيوية فاعلية الذات ، بل تتقوم فيها كموضوعات « غريبة » .

بذلك يستحق السؤال عما يبقى بعد تعليق كل انفعال معيوش في تيار الوعي وكل مضمون عالمي « غريب » في الافعال الواعية . هل يبقى هناك لب لا يمكن رده إلى اي شيء آخر؟ هل توصلنا إلى الشيء الذي نعيه في الوعي الذاتي على أنه ، بدوره ، وعي (قصدي) لشيء؟ إن هوسرل يعتقد أن الردّ الترانسندنتالي قد حقق اخيراً غايته ووصل إلى منتهاه : الكشف عن الانا الخالص المطلق ، الخالص من كل انفعال والخالي من كل مضمون عالمي والذي هو لهذا السبب عينه مطلق . إنه فاعل الفعل ومبدأ الفاعلية في بنية الذات المتعالية . إنه مبدأ الحضور وهو ما يكون الحاضر ، في نهاية المطاف ، حاضراً بالنسبة اليه .

وهكذا نرى أن الردّ المتعالي الذي بدأ بتعليق وجود الموضوع انطلاقاً من كون هذا الوجود يفقد عنوانه عندما يصبح فعل ادراك الموضوع هو ذاته موضوعاً لتأمل متعالٍ - هذا الردّ ينتهي إلى الاجهاز على الموضوع برمته . هل يفقد الانا الخالص مطلقاً ، في نهاية المطاف ، طابعه القصدي من خلال تعليق الموضوع؟ ام أنه يبقى متسماً بهذا الطابع رغم تعليق موضوعه فيمسي ، إذ ذاك ، وعياً لشيء مُعلّق؟ ولئن قيل لنا أن الموضوع ، بصفته كذلك ، لم يُعلّق ، إذ اقتصر التعليق على مضامينه العالمية التي ليست هي من صلب قوام فاعلية الوعي ، بل تتقوم في فاعليته بصفته موضوعات او مضامين غريبة ، فإننا لا نجد رداً على هذا القول سوى التساؤل عما إذا كان تعليق مضامين الانا العالمية ومعيوشاته الانفعالية المتواجدة في تيار وعيه لا يعني ، بالنهاية ، امكانية ، بل ضرورة حجبها عن منظوره وتمييز وجودها عن غط كينونته او إنّيته الحتمنطقية بحيث يركّز الوعي نظرتة على فاعليته الخالصة

فلا يبقى له اي خيار او مجال سوى التفكير في ذاته وغير التأمل في ذاته في تَوْحُّد أنانوي . إذ ذاك نسأل : هل هذا وعي هوسرل ، ام أنه إله ارسطو ؟ !

إلا أن هوسرل سرعان ما يعود للكلام عن الانا الخالص المطلق كعينية بكفاء . هذه العينية ، رغم ابكمتها ، من شأنها ، في نظره ، أن تعيد الصلة بين الانا اللاعالمي والعالم ، بل أن تعيد للانا المطلق امكانية تموضعه العالمي في العالم : كأننا بدنفسي تجريبي وكأنا متعالٍ فاعلٍ في العالم . إن عينية الانا شرط لفاعليته في العالم ، كما أن هذه الفاعلية هي منطوق الانا الابكم معبراً عنه من خلال لسان الذات المتعالية بصفتها العنوان الاعلى لفاعلية هذا الانا . هل هذا تأرجح في الانا المطلق بين العالمية واللاعالية ؟ وهل تأرجح مثل هذا هو فعلاً شرط ضروري لاتسام فاعلية الانا بطابع الحرية ؟ بل من اين العينية للانا الخالص المطلق ، وهل وصل الردّ ، عند هوسرل ، فعلاً إلى نهايته القصوى ؟ هل يكفي تجريد العينية من نطقها ومنطوقها لإلحاقها بالانا المطلق ودمجها بخلوصه ؟ اليس الانا حاضراً منذ البداية في قوام عيني ؟ وكيف بوسع الردّ أن يتوقف قبل حجب هذه العينية ذاتها من حقل النظر وقد اتسمت منذ البداية بطابع العالمية وامتلاً قوامها منذ قيامه ، بمضامينها ؟ بكلمات اخرى : اليس العينية تتسم - بحكم معناها - بطابع مضموني بحيث يصبح الكلام عن « عينية فارغة » لا يخلو من التناقض ؟ وهل يصبح ، إذ ذاك ، الفرق بين هوسرل والمثالية الالمانية المطلقة نتيجة لحكم هوسرليّ مُسبق بشأن الابعاد التي يمكن للرد أن يأخذها والحدود التي لا يجوز له تخطيها وذلك لكي لا يصبح الانا المطلق - كما في المثالية الالمانية المطلقة - تجريداً مطلقاً يَفْرُغُ من كل مضمون وتعينٍ وعينية ؟

النوسولوجيا التقويمية :

إن التقويم هو العنوان الاعلى لفاعلية الوعي التي تمّ الكشف عن بنيتها وتأسيسها في الانا الخالص المطلق . فاذا كانت غاية الفنونولوجيا المتعالية ،

من خلال الكشف عن بنية الوعي وردها إلى الانا المطلق على أنها ميدان فاعليته ، تأسيس امكانية المعرفة تأسيساً نهائياً ، فإن غاية الفنونولوجيا التّقوميّة هي العودة إلى وصف مجريات فاعلية الوعي في العالم . ومن الواضح أن هذه العودة إلى الوصف قد اصبحت مجهزة بمحصلات الفنونولوجيا المتعالية وبداهاتها التأسيسية بحيث لا يصح الكلام عن عودة الموقف المتعالي إلى سداجة الوصف في الموقف الطبيعي - كما عرفته المرحلة الفنونولوجية الوصفية الاولى - بقدر ما ينبغي الكلام عن ارتقاء الوصف من سداجة الموقف الطبيعي إلى مشارف التعالي .

إن العالم الذي تمّ الكشف عنه من خلال الفنونولوجيا الوصفية والفنونولوجيا المتعالية هو عالم الكثرة : كثرة من الافعال القصدية المتجهة إلى كثرة من الموضوعات . بل إننا واجهنا من خلال التعالي والوصف ما يبدو للوهلة الاولى أنه كثرة من الانوات . فهناك الانا التجريبي في ارتباطه البدنسي ، وهناك الأنا المتعالي في « انفلاته » الايدوسي وماهيته العامة ، وهناك اخيراً الانا المطلق . إن مهمة الفنونولوجيا التّقومية هي ابراز الوحدة القوامية بين كثرة هذه الانوات لتتبدى طبقات مختلفة في بنية الانا الواحد . من جهة اخرى فإن مهمتها تتجه نحو وصف تقوّم العالم الوجدوي في التجربة الانسانية . والواقع أن وحدوية الانا هي الوجه الآخر لوحدوية التجربة .

نعود إلى عينية الأنا السابقة الذكر . على صعيد الانا الخالص نقول أنها عينية بكماء ، وذلك بقدر ما إن النطق حركة عالمية وجب تعليقها وحجب النظر عنها . لكن الفنونولوجيا التّقومية ، بقدر ما هي عودة مؤسّسة إلى وصف مجريات فاعلية الوعي في العالم ، فهي عودة إلى عينية الأنا وقد حُل رباط لسانه في تجربته العالمية . في منظور التجربة المتكاملة فإن الأنا منذ البداية الاولى حاضر بالنسبة لنا في قوام عيني . إنه منذ البداية ممتلئ بمضامين حياتي العالمية ومنتشر في ثنايا الزمان والمكان . بذلك فإن العودة التّقومية إلى عينية الأنا هي عودة إلى وصف تقوّم هذه العينية ، إلى وصف تقوّم تجربته لها . ولأن هذه العينية هي الوجه الآخر لعالمية الوعي فإن المهمة التّقومية

الجديدة تكمن في وصف متعال لتقوم العالم في تجربة الوعي .

إن الأنا المطلق هو الطبقة الدنيا والعمقى في بنية الوعي . إنه الأنا الفعلي والفاعل في الوعي . إنه أنا الوعي . لكن عملية الرد المتعالي قد ابرزت البنية العامة لفاعلية هذا الأنا بصفته ذاتا متعالية بحيث انحجبت من حقل النظر كل تخصصاته وحتى - كما يقول هوسرل - تصريفاته الضمائية فامسى الأنا المطلق لا يخص احداً . إلا أن هذا الأنا لا يكون أنا حياً إلا من خلال اختصاصه وتصريفه في أنوات خاصة ومختلفة . إن تقوم العالم في فاعليته لا يتم إلا في هذا الاختصاص والتصريف الحي ، فكيف يقوم الأنا الخاص بي ؟ كيف يقوم الأنا المطلق في كآنا خاص بي ؟ إن هذا السؤال هو مفتاح للسؤال عن كيفية تقوم العالم التجريبي الخاص بي ، عالم تجربتي الخاصة ، كما يقوم في من خلال فاعلية الأنا المطلق .

بذلك يتوجب علينا أن نقوم برّد جديد : رد العالم التجريبي بمعناه الأوسع إلى العالم الخاص بي ، إلى عالم حياتي الخاصة ، إلى عالم تجربتي الخاصة . هذا العالم الخاص بي يتسم ، رغم ضيق حدوده وضآلة مضامينه ، بطابع المفارقة . بكلمات أخرى : إن العالم الخاص بي ليس عالم بطون صرف ، بل يتسع لمضامين يحويها بالرغم من مفارقتها اياه . بل إن كل ما في وعيي مما ليس من صلب كينونته الوعوية وليس من صلب فاعليته الحية هو ، بالنسبة لوعيي ، مضمون يتسم بطابع المفارقة . إذ ذاك تصبح المفارقة عنوان يندرج تحته ، في نظر هوسرل ، الأنا البدنفسى بما له من وظائف بدنية وإحساسية وبما له ، بالتالي ، من تاريخ خاص ، إذ أن تاريخ الأنا يتخذ بالنسبة للأنا طابع المفارقة : مرة لأنه مشبع بمضامين ليست من صلب تيار فاعلية الوعي ، ومرة أخرى لأنه ، كتاريخ ، قد انصرم وولى وما عاد من صلب حضورية هذا الأنا . بذلك فإن تقوم التجربة الخاصة هو تقوم مختلف المضامين المفارقة لوعيي في وعيي . إنه ظهور هذه المضامين في بطون تيار فاعلية الوعي على أنها ، هذه المضامين ، مفارقة لبطون الوعي وفاعليته . هذه المفارقة هي ، إذاً ، مفارقة في المباطنة ، او فروق في البطون . وهكذا

فإن عالم التجربة الخاصة يتسم في طبقتة العمقى ، وهو سرل يسميها العالم البدئي او الاساسي ، بطابع الفروق المباطن . بل إن هذا الفروق المباطن هو الفروق البدئي والاساسي ، إذ فيه تتجذر الموضوعية كطابع يميز تجربتي الخاصة او عالم حياتي الخاص . وعندما تتخذ هذه الموضوعية ، من خلال الاتصال والتشارك بين الذوات المختلفة (البينداتية) ، مفهومها الموسع والشامل يصبح للمفارقة ذاتها مفهوم جديد - ولو أنه يبقى ، بالنسبة لاولية المفارقة البدئية والاساسية (المفارقة في المباطنة) ، في المرتبة الثانية . هذه المفارقة الثانية هي مفارقة لعالم التجربة الخاصة بما فيه من بطون وفروق او بما فيه من افعال بطونية ومضامين فروقية . إنها مفارقة لمونادية الوعي ، او للوعي بصفته ، عبر لايبنتس ، مونادة حية . إن المونادة ، عند هوسرل ، هي تقوّم الأنا المطلق لذاته على الصعيد المتعالي النفسي ، او هي الأنا المطلق وقد تنفسن في العالم فصّرّف ذاته وامسى حائزاً على هوية ذاتية شخصية تتمحور حولها ادراكاته على اختلافها . وهكذا فإن كل ما يدور في حلقات بطونه وكل ما يجري في تيار وعيه اصبح مفهوماً لديه بصفته ملكاً له وخاصته - ومفهوماً هكذا على نحو قبلي ، اي كشرط ضروري اول لتقوّمه في الوعي .

ومن وصف تقوّم كل ما هو خاص بي على أنه خاص بي ينتقل هوسرل إلى وصف تقوّم ما هو غريب عني على أنه غريب عني . على هذا الصعيد يجري الكلام عن تقوّم الآخر على أنه غريب عني . ولأن هذا الغريب غريب عني فإن علاقة وثيقة ما تزال تربطه بي : إنه يتقوّم ، كغريب ، في عالم تجربتي الخاصة . وهو يتقوّم ، اول ما يتقوّم ، كمضمون فروقي في بطوني . بذلك فإن وصف تقوّم هذا الغريب عني ، شأنه كوصف تقوّم كل مفارق اطلاقاً ، يكمن في ابراز الافعال القصدية وتركيباتها التي يحصل من خلالها هذا الغريب المفارق على فروقه البطوني او ، بكلمات اخرى ، التي يتبدى من خلالها كمضمون فروقي عالمي في فاعلية بطوني .

تجدر الاشارة هنا إلى أن هوسرل يعالج مسألة التقوّم في المجلد الثاني

والثالث من كتابه « افكار نحو فنومنولوجيا خالصة وفلسفة فنومنولوجية » ،
وفي كتابه « أزمة العلوم الاوروبية والفنومنولوجيا المتعالية » . إلى ذلك فهو
يكرس لهذه المسألة التأملتين الرابعة والخامسة من كتابه « تأملات ديكرتية »(*) .

علينا الآن ، حتى نفهم كيفية تقوُّم الآخر ، أن نشرح معنى « التزاوج »
كما يفصله هوسرل في التأملة الخامسة من كتابه السابق الذكر « تأملات
ديكرتية » . إن التزاوج هو التسمية الهوسرلية للترابط او التداعي (في علم
النفس) مفهوماً في اطار فنومنولوجي متعالٍ . إنه شكل اساسي اول لذلك
التركيب الانفعالي الذي نسميه - بالمقابلة مع التركيب الانفعالي الخاص
بالتواحد - التداعي . بالنسبة إلى التداعي التزاوجي فإن طابعه الخاص
يكمن ، في الحالة البدائية ، في أن معطيتين تبرزان في وحدة الوعي بروزاً
عيانياً وأنها على هذا الاساس الانفعالي صرفاً - اي بغض النظر عن ملاحظتنا
لهما - تؤسسان بوصفهما ظاهرتين مختلفتين وحدة تشابه فنومنولوجية . فهما ،
بالتالي ، متقومتان دائماً كزوج . وهكذا فأنا نلاحظ عملية ايقاظ متبادلة بين
هاتين المعطيتين وأن كلاً منهما تضيفي على الأخرى معناها الموحّد . الخاص .
إذ ذاك يتم ادراك كل منهما بمقتضى معنى الاخرى . وعندما تأتي إلى الكلام
عن تقوُّم الآخر فيّ كنظيري نلاحظ أن التزاوج يصبح هنا بيبي ، أنا المعطى
لذاتي في حضور اصليّ ، وبين الآخر المعطى لي كنظيري في حضور نظير .

يحدث التزاوج عندما يلج الآخر حقل ادراكي الحسيّ . فأنا ، بصفتي
انا اولياً بدنفسياً - ولنلاحظ هنا ولوج المقوّمات البدنفسية القطاع الاولي
المعيوش مباشرة في وعي الأنا لذاته - ابقى دائماً بارزاً في حقل ادراكي اكنت
منتبهاً لذاتي ولفاعليتي او لم اكن سواء . خصوصاً جسمي البدني فهو موجود
دائماً وبارز على نحو حسيّ ، وهو ، بالاضافة إلى ذلك ، يحمل معنى البدنية
النوعية . وإذ يظهر الآن في نطاق عيشوشي الاولية ، وبشكل بارز ، جسم

(*) إن عرضنا هنا المسألة يستند إلى هذه الأعمال ، بالإضافة إلى عرض سيلازي ، احد تلامذة
هوسرل للمسيرة النسقية للفنومنولوجيا . راجع كتابه المدرج في لائحة المصادر والمراجع .

« شبيه » بجسمي ، اي له صفات تحتم دخوله في تزواج ظاهر مع جسمي ، فيتضح عندئذ ، ودون اي عناء ، أن هذا الجسم هناك يحصل فوراً ، ومن خلال تناقل المعنى السابق الذكر ، على معنى البدنية من بدني .

لكن حتى يتوفر لنا فهم اوفر لمعالجة هوسرل لهذه المسألة علينا أن نُميِّز ، كما يفعل هو ، بين الحضور والمشاركة في الحضور او الحضور المشترك . فأنا دائماً حاضر لذاتي كأنا خالص . اما تعيناتي البدنفسية على اختلافها فتشارك (في اختلاف وتنوع حيثي) في هذا الحضور . بالمقابل فإن حضور الآخر هو حضور تعيناته البدنفسية في قطاع تجريبي الاولية . اما هو ذاته كأنا شخصي فلا يكون حاضراً بالنسبة لي إلا على نحو الحضور المشترك . ولنذكر هنا ما قلناه آنفاً في سياق الفنونولوجيا الوصفية عن العني التجسيدي والانحاء الاخرى للعني . إن الحضور هنا هو ما يُعنى على نحو تجسيدي . اما الحضور المشترك فهو ما يُعنى في الانحاء الاخرى للعني كالعني الضماري اللاعبياني بدرجاته المختلفة . وإذ ادرك الآخر ، على هذا النحو ، كذات أنوية لها قوامها وتقوُّمها الذاتي ، ادرك ذاتي كالأخر بالنسبة له . إنني ، إذأ ، ادرك ذاتي كما اتقوُّم بالنسبة له في قطاع تجربته الاولية : كتعين بدننفس في حضور « مجسّد » وكأنا شخصي ، او كشخص انوي ، في حضور مشترك . هذه النواة التقوُّمية بيني وبين الآخر ، هي في اساس تقوُّم العالم الموضوعي المشترك بين كافة الذوات المختلفة . إنها اساس موضوعيته بالذات . يبقى أن نسأل كيف .

إن تقوُّم العالم المشترك بين مختلف الذوات يُفهم من خلال العودة إلى التفريق بين الحضور والحضور المشترك . ولأن تقوُّم الموضوعات عموماً يحصل في نطاق تجريبي الخاصة فعلياً أن اتابع تعلق الحضور بالحضورات المشاركة في تجريبي الاولية وارى كيف يميلني هذا الترابط القصدي إلى الآخر وإلى العالم الموضوعي المشترك بيني وبين الآخرين . إن اول ما ينبغي علينا ملاحظته هنا أن الحضور ، كل حضور ، بما له من آفاق زمنية عدّناها سابقاً (تذكر ، حفظ ، اطلال ، توقع) ، يميل دائماً على حضور المشترك . هذه المشاركة في

الحضور ليست اندساساً ، بل تعود إلى ترابطات الاشياء ذاتها وامكانية حضورها الحيّ في نطاق تجريبي الاولية . والواقع يشهد أن الكثير من الحضورات المشاركة قد دخل تاريخ تجريبي ، او تاريخي التجريبي ، من باب الحضور في نطاق تجريبي الاولية المباشرة .

عندما انظر مثلاً إلى فنجان القهوة امامي اجده حاضراً بالنسبة لي وفي نطاق تجريبي الاولية ويشاركه في هذا الحضور ترابطات اخرى ، مثلاً : المتجر الذي اشتريت البنّ منه وكيف أنّ طَحْن هذا البنّ قد تم امام ناظري حتى اتأكد من طازجيته . الغاز الذي نفذ مع الانتهاء من تحضير قهوة هذا الفنجان وأن عليّ بالتالي أن اتصل باحد الموزعين حتى يرسل لي في اقرب وقت ممكن قارورة غاز ملآنة والخ . . .

إنني الآن في معرض كتابة هذا المقال . هناك سياق معين من الافكار حاضر في ذهني بصفته الآن قطاع تجريبي الاولية . يشارك في هذا الحضور الورقة التي اكتب عليها ، والمتجر الذي اشتريتها منه ، والقلم الذي استعمله ، والقهوة التي اشربها ، ومدة الوقت التي ما تزال متاحة لي للكتابة ، والمؤلف الذي اكتب له هذا المقال والخ . . .

وعندما تعود زوجتي إلى البيت قد تراني وما زلت منكباً على كتابة هذا المقال . إذ اكلمها اكون حاضراً بالنسبة لي كمتكلم . يشارك في هذا الحضور كونها تسمعي وأناي سأعود للكتابة بعد الانتهاء من التحدث اليها . وإذ اكلمها تكون هي حاضرة بالنسبة لها كسامعة . يشارك في هذا الحضور أن عندها ايضاً ما تقوله لي وأناي سوف اعود للكتابة بعد الانتهاء من التحدث اليها . إذ ذاك فالملاحظ أنها لا تشاركني حضوراتي ولا اشاركها حضوراتها . إن ميدان التشارك بيني وبينها ليس قطاع الحضورات ، إذ أن هذه تخصني دونها او تخصها دوني . إن ميدان التشارك بيني وبينها وبين كل آخر وكل الآخرين هو قطاع الحضورات المشاركة . إن الحضور المشترك الذي من شأنه أن يكون هو ذاته عندي وعندك اثناء اختلاف الحضور هو ما يشكل ميدان الاشتراك والقطاع المشترك بيني وبينك .

هذا التشارك بيني وبينك في مجال الحضورات المشاركة هو عنوان مفارقة . إن الحضورات تكمن في تيار وعي بما فيها من مضامين فراقية . من هنا خصوصيتها واختصاصها بي دون غيري . اما ما اصبح مشتركاً بيني وبينك ، كالحضورات المشاركة ، فلا يخصني دونك ولا يخصك دوني ، بل هو ، رغم تقومه في بطوني وبتونك ، مفارق ، بمعنى هام ، لبطوني وبتونك . إذ ذاك فهو يتقوم فيّ وفيك كقطاع عالمي مشترك .

في هذا الاشتراك بالذات يكمن معنى موضوعية العالم . بل وحدّه هذا الاشتراك ما من شأنه أن يفضح زيف الادراك والانخداع وحتى الهلوسة . فماذا يحدث مثلاً حين ندخل احد المتاجر ونلقي التحية على ما يتبين لنا في ما بعد أنه مجرد دمية من الشمع أحسن صنعها وهندامها ؟ هل وقعنا ضحية ثقتنا بحواس خانتنا ؟ هل وضعنا ثقتنا في غير موضعها ؟ هوسرل يقول ، طبعاً ، لا . إن سبب الانخداع ، في نظره ، هو تسلط الحضورات المشاركة على الحضورات ، وعلى وجه التدقيق : تسلط الحضورات المشاركة على اطلالية الحضور او على البعد الاطلالي للحضور . فعندما نظرتُ إلى الدمية امتلاً اطلالي عليها بامكانات ليست من صلب حضورها وحضوريتها ، بل من سياق الحضورات المشاركة التي واكبتني اثناء دخولي إلى المتجر كاحكام مسبقة ، فهَمَمْتُ ، إذ ذاك ، على القاء التحية عليها . إن وقفة الترحيب ومظهر التحية على هذه الدمية المنتصبة على مدخل المتجر - كل هذا وما شاكله حضور معين استشركَ ، بحكم العادة والتوقع ، حضوراً آخر على أنه يشاركه ، وهو لا يشاركه : أعني أن لهذا الحضور (الدمية) أنا انسانياً يشاركه الحضور . ولعل في فهقهة زوجتي ، المرافقة لي ، ازاء هذا الحدث معنى بينداتياً اعمق بكثير من الشماتة الظاهرة : إنها تشترك معي ، على ما يبدو ، في تجربة حضور هذه الدمية ووقفها الترحيبية عند مدخل المتجر . لكنها لا تشاركني الحضورات المشاركة التي « انتابني » خلال هذه التجربة كالوجه الآخر للحضور ، هذه الحضورات المشاركة التي تشكل ، إذاً ، الاساس الاعمق لموضوعية التجربة وموضوعية العالم المشترك في تجربة الذوات المختلفة .

وما نقوله عن هذا الانخداع الحسي يمثله ما نقوله عن الهلوسة . فلو ظهرت زوجتي الآن امامي فجأة فبدأت اخاطبها واحديثها فإن الزوج في ، وهو حضور يشارك حضوري الذاتي لذاتي فيما اكتب هذا المقال وزوجتي غائبة عني ، يتسلط على هذا الحضور ويعبىء اطلالاته بمضامينه الاعتيادية المختلفة . فعوضاً عن الحضور الأنوي الآني اجدني اعيش حضوراً مشاركاً له على أنه أنوي وآني : كوني زوجاً يحدث زوجته وكون زوجتي تستمع اليّ حين احديثها . إن العالم المشترك الموضوعي يتقوم في من خلال الحضورات المشاركة التي اشارك فيها ايضا مع الآخرين على أنها حضورات مشاركة بالنسبة لهم ايضاً . إلا أن الطابع الاعتيادي الذي تتسم به هذه الحضورات المشاركة هو في اساس امكانية الهلوسة التي قد تتناوب في ظروف وتحت شروط معينة - ولو أنه هو ذاته ، هذا الطابع الاعتيادي للحضورات المشاركة ، يكمن ايضاً في اساس بدهة العالم الموضوعي المشترك بين جميعنا وفي اساس قوة هذه البدهة ومناعتها . امام قوة هذه البدهة البيئداتية ومناعة الحضورات المشاركة المشتركة بين مختلف الذوات تتقهقر كل بدهة منافية ، وذلك بالرغم مما قد تتخذه من طواع الاولية والاصلية في بطون التجربة الذاتية . فهل يستطيع ، إذ ذلك ، اي اله شرير كالذي ابتدعه ديكارت أن يصمد بوجه بدهة الحضورات المشاركة المشتركة بين مختلف الذوات على أنها ، هذه البدهة ، الوجه الآخر لموضوعية التجربة وموضوعية عالمها ؟ !

وهكذا نرى ، مع هوسرل ، أن الفنونولوجيا المثالية ونزعتها إلى تعليق الوجود كمدخل إلى ماهيات الاشياء لا تريد انكار وجود العالم واعتبار واقعيته مجرد وهم . إن مهمة هذه الفنونولوجيا الرئيسة تكمن في الكشف عن معنى هذا العالم وعن معنوية وجوده الواقع بالنسبة لنا . أن العالم موجود وأنه معطى كعالم موجود في كلية واستمرارية تساوق التجربة المناسبة فهذا ما لا يقبل الشك اطلاقاً .

الفصل الثاني

الظاهراتية كمنهج وصفي

- ١ -

إن أول ما يسترعي الانتباه بالنسبة إلى « المنهج الفنومولوجي » كون هذا التعبير يكاد لا يخلو من المناقضة الذاتية . وهو ، على كل حال ، مفارقة تستدعي توضيحها قبل التقدم إلى فِصِّ مضمون مسماها .

إن المنهج ، بحد تعريفه ، طريق من شأنه أن يوصل سالكنه إلى نهاية معينة بعد أن ينطلق به من بداية أولى ويمرّ به في مراحل مختلفة . من هنا ان المعرفة التي يُوفِّرها لنا سلوك هذا الطريق هي معرفة مداورة ومُتَوَسِّطة .

لكن « المنهج الفنومولوجي » يهدف إلى الوصول بنا إلى معرفة مباشرة تكون المنطلق الراسخ واليقيني لكل معرفة مداورة يمكن بناؤها عليه . هذا « الوصول - إلى - المباشرة » هو بالذات ما يبدو ، من وجهة نظر معينة ، مناقضة ذاتية ، وما يظهر ، في أحسن تعديل ، مفارقة صارخة . فكيف يمكن الوصول إلى المباشرة ؟ وأية مباشرة هي التي ما يزال ينبغي الوصول إليها ؟ أليس الأجدر بالمباشرة أن تكون ما ننطلق منه ، لا ما نصل إليه . وماذا يكون شأن المداورة إن كانت المباشرة هي ما نصل إليه ؟

وبالرغم من هذه الاعتبارات يبقى علينا ان نواجه « المنهج الفنومولوجي » كواقع فلسفي ، يتمتع ، بالإضافة إلى كونه واقعاً ، بمصدقية

عارمة في نظر الكثيرين من مفكري هذا العصر .

إن المنهج الفنومولوجي هو منهج للرؤية الذهنية . وإن كانت الرؤية ، ذهنية كانت أم حسية ، لا يعوزها منهج لكي ترى ، فلربما كان النظر ما يتقدّم الرؤية ، وما يعوزه بالتالي من يُسدّد بمنهجيته خطاه - حتى يرى .

بذلك تنحلّ المفارقة ولا يبقى « المنهج الفنومولوجي » اسماً مستعاراً لمولود لقيط . إن الرؤية مباشرة . وهي بالتالي لا تتخذ منهجاً لرؤيتها . المنهج الفنومولوجي ليس ، بهذا المعنى ، منهجاً للرؤية . لكن النظر ، وإن اتصل بالرؤية على نحو ماهويّ ، غير الرؤية . وهو لا يقبل المداورة فحسب ، بل تغني بها أيضاً رؤيته . قيمة المنهج الفنومولوجي بالنسبة إلى الرؤية ، أنه منهج للنظر . وليس في ذلك أدنى مدعاة للتناقض - ولا حتى للمفارقة .

وهذا أمر واضح للغاية : فالنظر يتسم ماهوياً بطابع منظوري : بل إن محدودية المنظور (منظوريته) تعود إلى « تحديدية » النظر (نَظَر - يَتَه) . النظر فعل تحديد للرؤية ، إذ لا رؤية خارج المنظور . والفعل يقبل المنهج ، كما إن التحديد لا يكون بدون المنهجية .

والحد ، بالنسبة للنظر ، هو الفصل . هو الفصل بين المنظور واللامنظور . على هذا الفصل يقوم النظر وفي هذا النظر تتقوم الرؤية . ما ترى مشروط إذاً بما لا ترى - كشرط اللامنظور للمنظور . فالمنهج بالنسبة للنظر له عينان : عين على ما يُرى وعين أخرى على ما لا يُرى . وهما تندمجان في وقفة واحدة يسرح منها النظر ، وتنتشر منها حدود المنظور . ماذا ترى وماذا لا ترى فهذا ما لا سلطان للمنهج عليه - إلا بقدر ما لهذا المنهج من سلطان على أين تقف وإلى أين تنظر وكيف ؟

هذا السلطان على الرؤية من خلال النظر هو ما يطمح اليه المنهج
الفنومولوجي لِيُصَيِّرَ للنظر علماً تَكُونُهُ الفلسفة . فهي إما أن تكون علماً
منهجياً صارماً أو أن لا تكون شيئاً . وهذا ما تعلّمه ادموند هوسرل ،
صاحب الفنومولوجيا الحديثة ، من معلّمه برنتانو ، أو أن لا يكون قد تعلّم
منه شيئاً . هل تعلّم منه « معنوية » الوعي (Intentionalitaet) ؟ نعم .
لكنها أصبحت بين يديه المنهجيتين «عنيوية» ممنهجة . وإذا كان المعنى رؤية
في الذهن ، فإن فعل العني هو النظر .

- ٢ -

عند هوسرل يتداخل النسق والمنهج على نحو لصيق يصعب معه فصل
الواحد منها عن الآخر . ومن جهة أخرى فإننا لا نجد بين ما كتب هذا
الفيلسوف^١ ما يدوّن لنا برنامجاً واضح المعالم لمنهجه الفنومولوجي . فلقد قضى
حياته كلها يشذب منهجه ويهدبه تاركاً لمن أتوا بعده مهمة الجمع والترتيب .
من هنا أيضاً صعوبة الاحاطة بكل منعطفات هذا المنهج بالنسبة للدارس
وصعوبة عرضه ، أيضاً ، بالنسبة للكاتب .

في « الابحاث المنطقية » (١٩٠١ ، ثم ١٩١٣) يحاول هوسرل تطبيق
المنهج الفنومولوجي على بعض المسائل المنطقية ، وذلك بغية الوصول إلى
أسس فلسفية يمكن اعتبارها علمية بالمعنى الصارم للكلمة : أسس بديهية
مطلقة لا فرضيات لها .

ويتضح في نهاية المطاف ان هذه الأسس العلمية الجديدة هي ماهيات
ايدوسية (eidetisch) تبرز أمام العقل من خلال عملية الردّ (Reduktion)
الفنومولوجي الذي يُدعى بالتالي هنا « رداً ايدوسياً » . هذا الرد الايدوسي
يصبح « رداً ترانسندنتالياً » (متعالياً) عندما يتحول هوسرل عن وضع
الأسس إلى عملية البناء النسقي التي بدأها في « الأفكار »^(١) وسار بها نحو

(١) راجع كتابه . Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen
Philosophie, 1913. Husserliana Bd. III, IV, V.

نظرية ترانسندنالية في الوعي .

هنا ، في هذا الشق بين الرد الايدوسي والرد الترانسندنالي ، وبالتناظر بين موضوعات الوعي وبنيته الترانسندنالية ، مَكْمَن للصعوبات بالنسبة لمحاولة العرض والاستعراض .

لذلك فإننا نرتئي ألا نسلك في هذا الفصل أيّاً من هذين الطريقتين : لا طريق الرد الايدوسي (كما في « الابحاث ») ولا طريق الرد الترانسندنالي (كما في « الأفكار » وما بعدها) . لقد صممنا ، بالنسبة لهذا العرض هنا ، ان نأخذ الطريق الثالث الذي ينحدر في الشق بينهما ويطل ، من جانبيه ، على كليهما معاً . وعندما تدعو الحاجة إلى الايضاح والتمثيل سوف نلجأ إلى عمليات الادراك الحسي ومعطياتها الوصفية .

- ٣ -

إن المنهجية الفنومنولوجية هي مسيرة العقل إلى الاشياء ذاتها . هذه المسيرة البلوغ فيها عيان (Intuition, Anschauung) . والعيان ، في نهايتها ، ادراك مباشر لماهيات الاشياء عينها ، رؤية ذهنية واستبصار (Einsicht) لحقيقة الشيء ينهار معها الجدار التاريخي بين الظاهر والواقع ويعود الوعي من خلالها الى « عالميته » بعد أن تكون شرنقة الانانة قد تفسخت . من هنا أن الأشياء في هذا العيان لا تبقى بالنسبة لهوسرل ، كما كانت في التاريخ ، تُعطى للوعي ، بل تصبح معطيات في الوعي . كما أن الوعي لا يبقى ، كما كان ، وعياً لصفات ظاهرة ، بل يصبح وعياً للأشياء ذاتها على انها ظاهرة . هذا عيان عقلي رفضه كانط لأن العيان بقي عنده حسياً بفضل الهوة التي لم يستطع ، ولم يرد ، عبورها بين الظاهرة (Erscheinung) والشيء - بحد ذاته (Ding-an-sich) . هذا العيان ، بما له من فرضيات ونتائج ، هو من المفترقات الرئيسية بين ترانسندنالية هوسرل وترانسندنالية كانط ، وهو من المقربات الهامة بين هوسرل من جهة وهيغل (رغم عدم استساغة هوسرل

لفلسفة هذا الأخير) من جهة أخرى .

وجدير بالذكر ان هوسرل ، عكسه كانط ، لم يعتبر الشمول الكلي شرطاً ضرورياً لإمكانية هذا العيان العقلي . من هنا أيضاً ، في نظره ، إمكانية هذا العيان بالنسبة لنا نحن البشر ذوي الإدراك المنطوري وأصحاب النظر المربوط بموقع الوقفة . لذلك فإن العيان الفنونولوجي لا يتعارض مع التسلسل الاستنتاجي (diskursiv) ولا يتضارب مع صُوِيَّة النظر وجوانبية الرؤية (محدوديتها) .

لكن هذه الصُوِيَّة المميزة ماهوياً للعيان الفنونولوجي ينبغي ان تفهم على حقيقتها وفي ماهيتها بالذات . ان المعاينة الفنونولوجية للعيان الفنونولوجي ذاته من شأنها - إذا شئت - ان تظهر لنا محدودية هذا العيان كأفق رحب لا متناهٍ من التحديد . ليس الحدُّ حداً لشيء إلا بقدر ما هو حدُّ شيء لشيء . فالشيء يحيلنا ، عبر الحد ، إلى شيء آخر ، ووجه الشيء يحيلنا ، من خلال محدوديته ، إلى وجهه الآخر ، بل إلى أوجهه الأخرى . والوجه هيئة ، والهئية ايدوس ، والايديوس مشروع مستقبلي لا متناه . هل العيان الكلي الشامل ، كما أصر كانط ، محال ؟ - « لا » هو جواب هوسرل ما دام هذا العيان لا يُسلخ عن بُعد الزماني لِيُزَجَّ في خلية اللحظة الواحدة . اما إذا أُفِلت هذا العيان من قمم اللحظة وسُرح على امتداد الزمن فراح يُقلَّب الأشياء على وجوهها ، فيحيله الوجه منها على الآخر ويدله الحدُّ فيها على حدّه الآخر ، فسوف يكون للعيان حديث آخر مع الشمول . طبعاً فإن عملية التقليب والاحالة من عيان إلى عيان سوف تنتهي قبل اكتمال الدائرة ، وسوف يبقى من الأشياء وجوه لن نستطيع معاينتها ولن يصل العقل إلى رؤيتها . لكن هذا شيء واستحالة هذا العيان العقلي شيء آخر .

ومهما يكن من أمر فإن « العودة إلى الأشياء ذاتها » (شعار هوسرل) ليست مجرد « فلفشة » في أوجه الأشياء ، ولا هي حتى مجرد تصنيف أو تركيب لأوجهها يُصار من خلاله إلى استنتاج الشيء منها كشيء . إن الشيء

- حتى بصفاته وطوابعه العامة - يُرى من النظرة الأولى - بضربة واحدة ، كما يقول هوسرل . وفي نظرات متتالية أعاين الأوجه المختلفة لهذا الشيء وأتبيّن معالمه . فأنا لا أرى أولاً جسماً ، ثم وجهاً ، ثم امرأة وبالتالي زوجتي ، بل أراها هي أولاً ومن ثم أستطيع أن أتبيّن المقوّمات المختلفة لأنحاء ظهورها أمامي^(٢) . فقط على هذا الأساس البنيوي يمكن للعيان أن يتنظّم ، وللمعاينة أن تتمنّج ، وللماهية الايدوسية ان تدّعي لها كياناً خاصاً وقواماً .

- ٤ -

إن العودة إلى الأشياء ذاتها بالمعنى الفنونولوجي هي ، كما سيتضح فيما بعد ، عودة عن أشياء اخرى . هذه العودة عن أشياء بغية العودة إلى الأشياء هي ما يحاول هوسرل ، من خلال منهجه الفنونولوجي ، أن يبرجه لنا في ما يسميه عملية « الرّد » (Reduction) أو « التعليق » (epoché) .

إن الرّد هو ردّ الشيء إلى حقيقته بعد ان تراكمت فوقها عبر التاريخ طبقات وأوجه معنوية مختلفة (لغوية ، ثقافية ، مراسية ، ايديولوجية ، الخ . . .) ليست من صلب ماهية هذا الشيء . بهذا المعنى فالرّد هو عملية استبعاد لهذه الطبقات واستقصاء لهذه الوجوه ، بحيث تُلغى تماماً ، بل « تُعلّق » وتُوضَع ، كما يقول هوسرل ، بين هلالين . ان الرّد ، إذا ، ليس هدفه إفناء التاريخ ولا نفضّه على أنه غبار تراكم على وجه الحقيقة في مرّ الزمن . لكن عملية الرّد من شأنها ، وهي ذاتها عملية تاريخية ، « تعليق » التاريخ ووضعه بين هلالين حتى إشعار آخر - حتى يبرز الحجر الكريم من تحت أنقاض أفعال العني التي تزيفت على مرّ الزمن^(٣) .

(٢) راجع بهذا الخصوص كتاب هوسرل (Cartesianische Meditationen (Husserliana Bd. I) P. 82- 83.

(٣) . إن أفعال العني المزيفة هي تلك التي ترسخت تاريخياً دون التحقق منها عياناً . إنها بهذا المعنى من باب الاحكام المسقة ، وليست بالضرورة كاذبة .

ولكم أحبُّ هوسرل ان يُشَبَّه مهمة الفيلسوف الفنومولوجي بعمل عالم الآثار . ان الماهية الايدوسية للأشياء ، هذا الشيء ذاته ، لن يظهر على حقيقته الأصلية للعقل المعين ، (ولكم أحبُّ هوسرل هذه الكلمة « أصلي » وأكثرَ من استعمالها في كتاباته) ما لم ينجح العالم الفنومولوجي في « تقشير » ما تلاصق على الشيء وتحجّر من الفرضيات والنظريات والبراهين والى ما هنالك من أفعال الوعي والعني التي لا تجد تحقيقاً (Erfuellung) لها في الشيء ذاته كما « يُعطي ذاته » هذا الشيء في عيان أصلي .

إذا فالردّ هو رد الأشياء إلى ماهياتها الايدوسية كما تعطي في عيان أصلي . والتعليق هو ذاته الرد إنما في منظور آخر : انه رد كل ما ليس من صلب ماهية الشيء عن ماهيته . انه الامتناع عن الحكم : لا لأن الحكم كاذب ، بل لأن صدقه - إذا صدق - ليس مُعطي في عيان أصلي . ليس الصدق هو المهم ، بل اليقين . واليقين في أعماق أعماقه استبصار عياني وبداهة حتمنطقية (ترجمتنا الخاصة لكلمة Apodiktizitaet) ليس من شأن الشك فيها إلا ان يزيدا ، بل يزيدنا ، منها تأكيداً .

- ٥ -

في سياق هذا الرد تُعلّق عدة أشياء وتحفظ بين هلالين :

أولاً : يُعلّق كل ما هو ذاتي (Subjektiv) صرفاً في إدراكنا للشيء فيتوجه التفكير إلى الموضوع وينحصر فيه . وعندما نتكلم عن تعليق كل ما هو ذاتي في إدراكنا للموضوع فاننا نعني طبعاً استبعاد ما يخالط هذا الإدراك ، دون وعي منا أحياناً ، من أحاسيس ومشاعر وعواطف ، من رغبات وتمنيات ومخاوف ، من ميول (إلى الموضوع وعنه) وتفضيلات ومواقف . إن الموقف الوحيد الذي يُسمح به هو المُطلّ : موقف النظر . هنا ينسى الناظر نفسه كانهجاب الموقف عن منظوره .

ثانياً : يلزم عن هذا الموقف الإدراكي النظر - يّ الخالص كونه تأملياً صرفاً بحيث تُعَلَّقُ بموجبه كل الاهتمامات العملية والمصالح المراسية لدى الناظر . فهذا ، على كل حال ، غارق في نسيان ذاتي مطبق . فلا يسأل ، إذ ذاك ، عن حسنات الموضوع وسيئاته ، بل عن ما - هيّته .

لكن هذا طبعاً لا يعني ان القطاع العملي (الاخلاقي ، القانوني ، الجمالي ، الديني الخ . . .) لا يحتوي موضوعات تمكن معاينتها فنومولوجياً . فبالامكان تطبيق المنهج الفنومولوجي على دراسة ماهيات الموضوعات العملية (من غايات وقيم) فيكون الموقف منها عيانياً وتأملياً صرفاً .

صحيح أن هذا المطلب الموضوعي هو من صلب المنهج العلمي العام . وصحيح انه ، في الشكل أعلاه ، مثال رفيع وبعيد عن امكانيات الواقع . لكن هذا لا يقلل من أهميته بل يزيد في اندفاع الفنومولوجيا وراءه ، لأنها لا تكون بدونه ما تدعي ، من خلاله ، كونه : أنها علم صارم .

ثم : إذا كانت الموضوعية التي تنشدها الفنومولوجيا مطلباً علمياً تنادي به شتى العلوم فان عملية الرد الفنومولوجي ، التي من شأنها وحدها تحقيق مطلب الموضوعية بالنسبة لنا ، نحن البشر التاريخيين ، مردها ذاتها إلى استبصار فلسفي عام أول من لفت الانظار اليه في العصر الحديث كان ديكارت : إن معيار الموضوعية بالنسبة الى التمثل هو الجلاء والوضوح بحيث يفهم الجلاء كحضور الشيء ذاته في الذهن المركز عليه ، ويفهم الوضوح كامكانية تمييز الشيء (الحاضر) عن كل ما عداه من الأشياء^(٤) . إن منهجية الشك عند ديكارت تكمن في كونه عملية استيضاح (تمييز) تستهدف

(٤) يعالج ديكارت هذه المسألة في معظم كتاباته . لكن «مبادئ الفلسفة» تستفيض في شرحها .

الجلاء ، بل عملية تمييز تحقق ، بوصفها كذلك ، غاية الجلاء . كذلك الرد
الفنومولوجي فهو ، في جوهره ، عملية تمييز جذري في ثنايا المعنى بالنسبة إلى
أفعال عنه ونمط تحقيقها في عيان أصلي جليّ .

- ٦ -

بذلك نصل الى تعليق ثالث في مسيرة الفنومولوجيا نحو الموضوعية .
فكل عني لا يعاين موضوعه أصلياً ينبغي تعليقه ووضعه بين هلالين . من
هنا ضرورة التمييز بين مختلف أنواع العني : من عني سابق (Vormeinung)
يسبق حصول العيان ولا يجد تحقيقه في معطياته ذاتها ، إلى عني مُشرك
(Mitmeinung) لا يسبق العيان لكنه يرافقه على نحو « إندساسي » فيدعي
صدق ما ليس معطى بذاته في العيان الاصيل ويعني أكثر منه
(Mehrmeinung) .

إنّ هذا كله يعني ، على صعيد تطبيق المنهج الفنومولوجي ، ضرورة
تعليق كل الفرضيات (Voraussetzung, Presupposition) والافتراضات
(Hypothesen) والنظريات التجريبية (الاستقرائية - الاستنباطية)
والميتافيزية . فهذه كلها تقوم في النهاية ، بوصفها مشاريع توسعية ، على
تخطي حدود العيان الأصلي ومعطياته بذاتها . كذلك بالنسبة إلى مختلف أنواع
البراهين والتفكير المرجعي ، مما يفقد عيانه الأصلي وعنيه للموضوعات ذاتها
برجوعه إلى التقليد السلفي والتصديق الاستشهادي . فهذه ينبغي تعليقها
أيضاً ووضعها بين هلالين حتى إشعار آخر - حتى يتوفر لها عيان أصلي ، أو ،
في أقل تعديل ، حتى يمكن التأكد منها مداورة انما على أساس عيان أصلي
مباشر .

لنلاحظ هنا أننا لم نقل في الجملة الأخيرة « حتى يتوفر لها عيان » ، بل
« حتى يتوفر لها عيان أصلي » . ان العيان ليس مما ينبغي علينا انتظاره ، فهو
متوفر لنا في هذه الحياة توفر الحياة ذاتها لنا . فالوعي ذاته عيان ، والعيان هو

نقط كينونتنا الواعية في هذا العالم . ما ليس دائماً متوفراً لنا ، بالمقابل ، هو العيان الأصلي . من هنا ان عملية الرد الفنونولوجي هي ، في جوهرها ، عملية « تأصيل للعيان »^(٥) ، عملية تقويم للنظر حتى لا « نرى » ما ليس معطى بذاته ونرى كل ما هو معطى بذاته . من أجل هذه الغاية ينبغي استبعاد كل أفعال العني التي ترى (تدعي رؤية) ما ليس معطى بذاته في العيان ، كما ينبغي استقصاء كل أفعال العني التي لا ترى ما هو معطى بذاته في العيان . فإذا تيسر لنا « تشحيل » كل أفعال الوعي هذه ، من زائفة وقاصرة ، سوف نجد أنفسنا ، حكماً وبطبيعة كينونتنا العيانية في العالم ، في عيان أصلي ، بل في العيان الاصيلي ، بحيث نرى الأشياء ذاتها وكما هي بالفعل . هذا هو إذاً المعنى الأعمق للبداهة عند هوسرل : انها الوجه المعرفي لعالمية الوعي ، لكينونته وعياً في العالم ولكونه وعياً للعالم .

- ٧ -

بعد ان ننجح في هذه التعليقات الثلاثة نجد أنفسنا أمام الموضوع وجهاً لوجه وقد أصبحنا نعني الشيء ذاته في عيان أصلي . لكن هذا العيان لا يعني أن السيرورة الفنونولوجية قد وصلت وأن مسيرة الرد الفنونولوجي قد انتهت . فعملية التعليق لا تكتمل بمجرد اننا قد نبشنا الموضوع من قعر التاريخ وفلشنا عن وجهه التراب المتراكم عليه بفعل البنى والممارسات الثقافية واللغوية والايديولوجية والنخ . . .

إن تعليق التاريخ ليس كافياً إذاً من أجل إبراز « الوجه الحقيقي » للشيء الذي ظهر لنا بذاته من خلال عملية الرد وتعليق التاريخ . فكأنه لا يجوز إعفاء هذا الشيء ذاته من مسؤولية تاريخه الخاص ، أو - على الأقل - من بعض مسؤولية ما حدث له في التاريخ . كأن هذا الشيء ذاته كان يحمل

(٥) بهذا المعنى يمكن تسمية هذا العيان الاصيلي (العودة إلى الاشياء ذاتها) تآويلاً - بالمعنى الحرفي للتأويل (العيان الاول) .

بذور سقوطه في « الفردوس » أولاً : في العيان الأصلي . وإن توفرت لنا ، هذه المرة ، عودة أكيدة إلى فردوس العيان والعيان الفردوسي (الأصلي) يصبح من المتوجب علينا ان نقضي على تلك البذور ونُفْرغ الشيء ذاته منها حتى لا يعيد التاريخ نفسه وتكرر قصة السقوط في التاريخ ، أو قصة السقوط - في - التاريخ .

لكن الطريف في هذا الأمر أن نجاحنا في القضاء على بذور السقوط ، لا يرجعنا إلى فردوس العيان بقدر ما يدفعنا ، بل يرفعنا إلى جنته . فإذا كان العيان الفردوسي قد سبق التاريخ فان جنة العيان ما تزال تنتظرنا في نهاية الخط التاريخي (المنهج الفنومولوجي كطريق) وتوحيماً له . وجنة العيان لا تكمن في عيان الشيء ذاته بقدر ما تكمن في بداهة ماهيته الايدوسية . وهذه البداهة أرفع منزلة في سلم اليقين . بذلك يتخذ المنهج الفنومولوجي من خلال الرد والتعليق (النفي) وجهة جدلية وطابعاً دياكتيكياً ، فيجتمع ، في نهاية المطاف ، كل من هيغل وماركس وهوسرل لا حول استطالية التاريخ (اليهودي - المسيحي) وحسب ، بل حول حركته الارتقائية أيضاً .

بذلك تبدو الفنومولوجيا قصة سقوط الوعي من (فردوس) العيان الاصيلي في (تاريخ) الغموض (الاحكام المسبقة) وارتقائه منها على نحو منهجي الى البداهة . من قال ان غراب الفلسفة لم يعد عند المساء إلى فلك نوح ؟

- ٨ -

بعد ان نُفْرغ من تعليق التاريخ لن تسلم « الطبيعة » (الخاطئة ؟) بدورها منه : علينا ان نداهم الشيء ذاته حتى « نطهره » من كل ما ليس من صلب ماهيته الايدوسية . وهذا هو التعليق الرابع في عملية الرد .

إن أول ما يلفت نظر هوسرل على هذا الصعيد هو وجوب فصل إنئية الشيء عن ماهيته ، وتعليق وجود الشيء . أن وجود الشيء ليس من صلب ماهيته قيل . أن وجود الشيء لا يدخل في تعريفه قيل أيضاً . أنه ليس صفة

فهذا يكاد أن يصبح (بعد كانط) من المسلّمات في الفلسفة . لكن أحداً من هؤلاء جميعاً - قبل ديكارت - لم يخطر له في بال أن يعلق وجود الشيء ، إذ كان التيقن من هذا الوجود غايتهم القصوى - خصوصاً بالنسبة الى « الشيء الأعظم » (أنسلموس) . هذا التيقن لم يكن سهلاً بالنسبة لأحد منهم . فحتى ديكارت ذاته - ومنه ، حسب الظاهر تعلّم هوسرل مبادئ التعليق كما تجسدت في الشك المنهجي الديكارتي وما انبثق عنه من يقين « الأنا أفكر » (Cogito) - « استطاع » برهان وجود الله قبل ان يستطيع برهان وجود العالم . وهو لم يستطع برهان وجود العالم إلا بقدر ما استطاع برهان وجود الله . وعندما سلّق ديكارت ، في شكّه المنهجي ، وجود العالم ، لم يخطر له ببال ان الاحتفاظ بماهيته من شأنه ان يحل مسألة الانانة (Solipsism) - حتى لا نقول ، مع هوسرل ، انه يؤدي الى انحلالها .

وكانط ، من جهته ، اعتبر الوجود من أصعب مسائل الفلسفة .

أما هوسرل فاعتبر أنّ الوجود ليس من معطيات العيان الأصلي - ولا حتى وجود الشيء - المعطى - بذاته في - عيان - أصلي . إن وجود العالم ليس بديهياً دون منازع ، وذلك بمعنى ان بداهة هذا الوجود ليست حتمنطقية (Apodiktisch) . أما الحتمنطقيّ ، عند هوسرل ، فهو ما لا يمكن الشك فيه - دون أن يؤدي الشك فيه إلى التيقن منه . وهذا معنى خاص للحتمنطقية تتخذ بموجبه طابع المباشرة بعد ان كان معناها الأصلي ، كضرورة منطقية ، لا يخلو من المداورة والاستنتاج . ليس الوجود ، إذأ ، بهذا المعنى حتمنطقياً . ليس وجود العالم ، على الأقل وجوده الوقائعي ، حتمنطقياً ، إذ « ليست التجربة الفردية فقط ما قد يفقد قيمته وينتهي الى وهم من أوهام الحواس ، بل إنّ روابط بجملتها لتجربات فترة معينة مما يمكن شمله في نظرة واحدة عامة ، قد تنكشف في النهاية كوّهم تحت عنوان « حلم مترابط الأجزاء »^(٦) . ليس ، إذأ ، وجود العالم حتمنطقياً . ولا بداهة هذا الوجود

Husserl, E., Cartesianische Meditationen. P.57.

(٦) راجع ، أعلاه :

هي أولى البدايات المتوفرة لنا^(٧) . فكيف لهذا الوجود ان يُعطى في عيان أصلي ؟ إذ ذاك ينبغي تعليقه .

- ٩ -

بعد تعليق وجود الشيء ذاته تبقى ماهيته (Wesen) في أرض العيان الأصلي غير متأثرة بتعليق الوجود . فالتعليق ، على كل حال ، ليس كمراناً لهذا الوجود ، بل مجرد حجب النظر عنه . والتعليق الفنونولوجي ، أينما حلّ ، لا يتضمن ، بوصفه كذلك ، أيّ حكم تقويمي بالنسبة إلى مُعلِّقه (بفتح اللام) . وهذا يعني طبعاً امكانية صدق الأحكام المعلقة . فهي لم تُعلّق لأنها كاذبة بل لأن صدقها - إذا صدقت - ليس معطى في عيان أصلي ، فلا يتسم بطابع « العطاء الذاتي » والبداهة .

تتقوم ماهية الشيء في صفاته المترابطة على نحو ضروري . من هنا أيضاً ظهورية الماهية في الاستعمال الفنونولوجي : لأن الصفة هي ما يمكن وصفه ، وما يمكن وصفه ينبغي معاينته ورؤيته أولاً . والظهور يُحدّد بالرؤية .

ولا تتقوم ماهية الشيء في كل صفاته ، إذ ان بعضاً من هذه الصفات لا يلازم ماهية الشيء على نحو ضروري . من هنا أن الصفات العرضية ليست من صلب الماهية الفنونولوجية ، ولو انه يمكن القول ، في اعتبار آخر ، أن الماهية هي كل ما هو الشيء ، انها مجموع صفاته كلها .

إنّ ما يبقى من الماهية ، بعد استبعاد العرضي منها في تعليق جديد خامس ، يدعوه هوسرل : ماهية ايدوسية . والماهية الايدوسية ، التي تتقوم في الصفات الضرورية ، هي بنية الشيء الأساسية أو بنيته الماهوية بحيث لا تقتصر البنية على روابط علائقية بل تتعدها لتشمل ، كما قلنا ، جوانب وعناصر وصفات ضرورية لماهية الشيء . هذا التعليق الخامس يدعوه

(٧) نفس المرجع أعلاه .

هوسرل « أيدسة » او « مَمَثَلَة » (Ideation, Ideierung) . ومع ان الأيدسة نوع من التجريد فهي تختلف عنه على نحو جذري عندما يفهم بمعناه البسيكولوجي النفساني كما دعا اليه المسكلجون (Psychologisten) أمثال باركلي وميلل وتيودور ليس وغيرهم .

ولا مجال هنا للخوض في مسألية هذا الفرق الأساسي بين هوسرل والمسكلجين . ف « الابحاث المنطقية » تصب ، بمعظمها ، في توضيح هذا الفرق . وبالرغم من ذلك فلا يسعنا هنا الانزلاق فوق هذه المسألة دون التعرض لها ولو بقليل . فلنكتفِ هنا بهذا القليل :

- ١٠ -

إن التجريد ، عند المسكلجين ، لا يمكن فصله ، في نظر هوسرل ، عن التركيز (Aufmerksamkeit) . فالتجريد هنا هو فعل تركيز على احدى نواحي الموضوع لجهة إغفال نواحيه الأخرى . إن ما يبرز من خلال هذا التجريد لا يعدو كونه جزءاً من كل . أما الأيدسة الفنونولوجية فليست تركيزاً بهذا المعنى ، لأنها تنطلق من كلية المعني في فعل العني كما يظهر لها ، هذا المعني ، في عيان أصلي^(٨) . من هنا أن ما يبرز من خلال هذه الأيدسة كموضوع عياني ليس جزءاً من كل ، بل كلُّ قائم بذاته ، أو نوع كلي .

إن غاية المسكلجين من خلال نظريتهم في التجريد هي شرح « وعي العام » - (Allgemein heitsbewusstsein) . لكنهم ، في النهاية ، يقضون عليه كلياً ، فلا يبقى من وعي الكلّيات سوى القضاء الكلي على وعيها^(٩) .

(٨) راجع ، : « الابحاث المنطقية » أعلاه ، القسم الاول من الجزء الثاني ، طبعة نيماير (١٩٦٨) ص ١٣٠ (المقطع الاوسط) . (Logische Untersuchungen) .

(٩) راجع ، أعلاه ، الفصل الثالث ، وخصوصاً الفقرتين ١٨ و ١٩ من « الابحاث المنطقية » ، القسم الأول من الجزء الثاني . وراجع ايضاً : الفقرات ١٥ - ١٧ من كتاب : Szilasi, wilhelm, Einführung in die phänomenologie Edmund Husserls Niemeyer Verlag, Tuebingen 1959.

وليس هدف هوسرل ان يقول أن من شأن الأيدسة ، بالمقابلة مع التجريد التركيزي ، ان تعين كلية الموضوع دفعة واحدة ، بل أن ما يظهر من الموضوع في عيائها الموضوع هو كل لا جزء ، هو ظاهرة (Phaenomen) بالمعنى الفنونولوجي . وحيث « يتم وعي العام عياناً ، أي كتجريد صادق وأصيل ، هناك ، بدون شك ، يتم أيضاً وعي الموضوع الفردي المعطى في العيان المؤسس - مع أنه (هذا الموضوع الفردي المعطى في العيان المؤسس) لا يكون معنياً البتة » (١٠) .

بكلمات أخرى : ان الأيدسة الفنونولوجية تعي الموضوع (المعطى في العيان الحسي مثلاً) ككل ، لكنها لا تعنيه كله ، بل تعني جانباً من جوانبه يظهر لها بدوره ككل نوعي ، كماهية ايدوسية ، لا كجزء من الموضوع ككل .

إذاً فالماهية الأيدوسية ، أو مجموع الصفات المترابطة على نحو ضروري لا انفكافي ، تُعنى سوية في فعل عني واحد ، وهي تُعنى ككل نوعي . فالصفات المترابطة على نحو ضروري في الماهية الايدوسية للمثلث مثلاً لا تُعنى كمثلث بصفته ما يمكن حمله على موضوعات مختلفة ، كما في قولي أن هذه اللوحة مثلثة الشكل ، ولا كمثلث بصفته فرداً من صنف المثلثات الممكنة . إن الماهية الايدوسية للمثلث تُعنى كالمثلث من حيث هو « المثلث » ، أو من حيث هو كل نوعي ، أو كلية نوعية يطالب لها هوسرل بنحو خاص من أنحاء الوعي ، ونوع خاص من أفعال العني أو التمثل (١١) .

إن مطالبة هوسرل بفعل عنيوي خاص من شأنه وعي الماهية الأيدوسية كمفهوم عام ، هذه المطالبة تعكس قناعته الراسخة أن المعنى بشكل عام ومعنى التصورات العامة بشكل خاص لا يُستقرأ على نحو تجريبي ، بل يعاين في الحالة الفردية الواحدة . إن الأيدسة ، أو الممثلة ، هي هذه المعاينة بالذات . إنها معاينة المعنى العام وعيانه في الموضوع الفردي .

(١٠) راجع ، أعلاه : « الابحاث المنطقية » ، القسم الاول من الجزء الثاني ، ص ١٥٩ .

(١١) المرجع أعلاه ، فقرة ١٦ .

من جهة أخرى فان مطالبة هوسرل بهذا الفعل العينيوي الخاص
بالمهيات العامة تفترض عدم تأثر عمومية المعنى أو كليته بمحدودية الفعل
العينيوي الخاص . وهذا ما يؤكد هوسرل أيضاً عليه في أكثر من موضع
واحد .

- ١١ -

من الواضح اننا لن نستطيع ، ضمن اطار هذا البحث ، الخوض في
تفاصيل هذه المعاينة الفنونولوجية للمهيات الأيدوسية (Wesensschau) .
بالنهاية فان الممارسة الفعلية هي الإطار الأصح لاتقان هذا الفن ، فن
العيان والمعاينة . وهو ، على كل حال ، مرتبط بنوعية « العين » على نحو
وثيق ، بحيث لا يفيد من قواعده معشر الناس ممن لهم أعين ولا يبصرون .

إن عيان المهيات في شكله أعلاه مُفصّل على قدّ موضوعات « الأبحاث
المنطقية » ، التي هي ، بالطبع ، موضوعات منطقية صرفاً . لقد كان رائد
هوسرل في هذه الابحاث صياغة منهج فلسفي يتعد بالمنطق عن مغالطات
المسكلجين الذين كانوا في غالبهم ذوي نزعة جَترِيَّة أدت بهم إلى خلط
الحقيقة بالواقع من جهة ، وإلى تدويب الحقيقة في هذا الواقع من جهة
أخرى . من هنا مثلاً محاولة جون ستيوارت ميلل تأسيس المنطق الصوري
على نحو تجريبي استقرائي ومحاولته (مع غيره) تفسير القوانين المنطقية الأولى
على نحو نَفْسِيّ نزع عنها مثاليتها وقضى على موضوعيتها وضرورتها المطلقة ،
وجعل منها قوانين تعكس البنية الواقعية للتفكير البشري .

لكن الموضوعية التي كان من شأن عيان المعطيات ان يتوصل اليها
بصفته ، على حدّ تعبير هوسرل ، رجوعاً « إلى الأشياء ذاتها » - هذه العينية
التي أفضى اليها العيان عادت فقرّبت هوسرل وفنونولوجيته (التي كانت ،
بفعل ذلك ، ما تزال في مرحلتها الوصفية عند ذلك) من الوَضْعِيَّة
(Positivism) . أليست الموضوعية رائد الوَضْعِيَّين أيضاً ؟ فكيف لهوسرل ان
يبعد الآن شبح الوَضْعَنَة عن موضوعيته ، وكيف له ان يُبقي الأشياء ذاتها

وما هياتها الأيدوسية في منأى عن وَقَعِيَّةِ الوَضْعَيْنِ ؟ بل ، وفي منظور أعم ، كيف لهوسرل أن يفهم الموضوعية من جديد بحيث يأتي مفهومه لها اطاراً معمقاً « يرفع » التناقض بين المثالية والوضعية إلى تركيب وحدوي جديد ؟ .

كل البلية في ان الرجوع إلى الأشياء ذاتها كان لا بد له من أن يفهم كالعودة إلى الأشياء في حد ذاتها . كيف لا وقد أتى الرد والتعليق على كل ما علقَ بالموضوع من التلونات الذاتية (فرضيات ، أحكام مسبقة ، افتراضات ، نظريات والخ . . .) فبرز الشيء ذاته شيئاً بحد ذاته وموضوعاً خلص من كل مؤثرات الذات . من هنا أنه لا بداهة العيان ولا تعليق الواقع الزمكاني (das Faktum) كان من شأنهما إبعاد شبح الوضعية عن منتهى الطريق الفنونولوجي وموضوعية « الأشياء ذاتها » .

إلا أن الحل لم يكن ، في نظر هوسرل ، في التخلي عن الموضوعية كغاية الوصف الفنونولوجي ، بل في الارتفاع بالفنونولوجيا من الوصف العياني إلى الردّ الترانسندنتالي ، أي من التحول من وصف الموضوع في منأى عن الذات والمؤثرات الذاتية الى وصف تقوّم الموضوع في أفعال الذات ذاتها(١٢) .

فما هو « الموضوع » في نهاية المطاف ؟ وكيف يمكن عزله عن الذات ؟ أليس هو ، بالنهاية ، موضوعاً من قبَل ذات ؟ هل هناك من موضوع ليس من وضع واضح ؟ وكيف يمكن فهم الموضوع بمعزل عن وضع واضعه . هذا

(١٢) هنا يميز هوسرل (طبعاً ابتداء من « الافكار » وصاعداً) بين الموقف الطبيعي والموقف الترانسندنتالي . في الموقف الطبيعي نواجه العالم على نحو عفوي كما في الحياة العادية وفي مختلف العلوم . أما الموقف الترانسندنتالي فهو موقف نقدي يرتد عن العالم « الموضوعي » (objektiv) إلى حياة الوعي حيث يتقوّم العالم كموضوع (gegenstand) قصدي في أفعال الوعي . تأملات كارنيزيانية فقرة ١٥ . من هنا أن التصدي لخطر انزلاق الموضوعية باتجاه الوضعية لا يكون في التخلي عن الموضوعية كمطلب فلسفي ، بل في ارجاع الموضوعية إلى إطار « وضعها » الذاتي وفي إبراز الأبعاد الذاتية (بالمعنى الترانسندنتالي ، طبعاً ، لا النفساني) لمعنى الوضعية بالذات .

الوضع ، إذا فهم على حقيقته ، يبرز ، في نظر هوسرل ، كتقوم الموضوع في الذات الواضعة .

- ١٢ -

إن العالم المزعوم بحد ذاته هو في النهاية عالم مزعوم بحد ذاته . انه موجود بالنسبة لي - ولا يكون وجوده بالنسبة لي إلا على نحو ما أعنيه في أفعالي الذاتية . فإما ان أعنيه على نحو الادراك الحسي أو أن أعنيه على نحو التذك أو على نحو التوقع أو الظن ، أو التفكير ، أو الافتراض ، أو الحب أو الكراهية والخ . . . ان موضوعية العالم (Objektivitaet derwelt) تعني في النهاية (الأصح : في البداية) كونه « أوضوعاً » (Gegenstand) في أفعال ذاتية من النوع أعلاه : كونه مُدركاً ، متذكراً ، متوقِعاً ، مفترضاً ، مفكراً ، محبوباً ، مكروهاً . باختصار معنياً من قبل ذات ، متمثلاً كأوضوع في أفعال عنيتها .

إن هذا وجه آخر للقول ان الأشياء ذاتها لا تعرب عن ذاتها إلا كما « يضعها » الوعي ، إلا كما تظهر للوعي في أفعاله « الواعية » . بذلك تصبح الأشياء ذاتها ظاهرات (Phaenomena) في الوعي ، أو ظاهرات تتقوم في الوعي .

لكن هذا من شأنه أن يرتب تحولاً هاماً بالنسبة لسيرورة الفنونولوجيا . فلا تبقى تعالين « الموضوعات » مجردة عن تعلقاتها الذاتية وعلاقتها بالذات المعينة ، بل تحوّل نظرها الى الذات الواضعة والموضوعة لتدرس الانحاء المختلفة لنشاطها « الوضعي » والموضوع . بذلك تصبح أوضوعات الوعي مُعطيات من عطاء الوعي ذاته يعطيها في أنحاء مُحَدَّدة هي ، في الأساس ، أنحاء وعيه لها .

هذا التضاييف بين الذات والموضوع يجعل من الذات ، بالضرورة ، ذاتاً « واضعة » لأوضوع بحيث ، أيضاً ، يشير الأوضوع ، بالضرورة عنيها ،

إلى الذات التي تضعه . إن الفنونولوجيا الترانسندنتالية تجعل من هذا التضايف بين الذات والموضوع شغلها الشاغل فيتضح لها ان فرانز برنتانو كان على حق أكيد عندما رأى ماهية الوعي كامنة في كونه ، دائماً ، وعباً لشيء (Bewusstsein von etwas) ، في كونه دائماً عنياً لشيء . بذلك تصبح الفنونولوجيا نظرية ترانسندنتالية والنظرية الترانسندنتالية تحليلاً لعنوية الوعي ، التي تدعى عموماً قصدية (Intentionalitaet) .

لكن التحول من الموضوعية الأولى الى المنظور الذاتي ليس تحولاً من « الفلسفة كعلم صارم »^(١٣) إلى التفلسف كخيال مجنح طائر . ولا ارتقاء الفنونولوجيا الوصفية (التي مارسها هوسرل في « الأبحاث المنطقية ») إلى الفنونولوجيا الترانسندنتالية (التي بدأ هوسرل مسيرتها في « الأفكار ») جاء ترفعاً فوق منهجية الرد والتعليق .

وحدها الانطلاقة ، كما يمكن القول ، قد تغيرت . فعوضاً عن أن ينطلق التحليل من الموضوع كما تظهر ماهيته الايدوسية في العيان الخالص ، أصبح ينطلق من الذات الواعية حتى « تظهر » الموضوعات في أفعال وعيها وعينها ، حتى تظهر الموضوعات له متقومة في هذه الافعال الذاتية . بذلك أصبحت الفنونولوجيا ، طبعاً ، تحليلاً لقصدية الوعي ، ونظرية في التقوم « الذاتي » للأوضوعات المعنية في الوعي ، بعد ان كانت ، كما بدأت ، (Wesenslehre) ونشاطاً حثيثاً في سبيل معاينة هذه الماهيات Wesensschau على نحو يضمن موضوعية العيان والرؤية .

إن الردة الذاتية الجديدة ليست تطرفاً جديداً في مقابل التطرف الموضوعي الأول . ليست غايتها تذويب الموضوع في الذات ، ولا حتى - في

(١٣) هوسرل كتاب بهذا العنوان عيه يعود إلى سني « الابحاث المنطقية » صدر لأول مرة سنة ١٩١٠ - ١٩١١ في المجلد الأول من مجلة لوعوس .

مقابل التعليق الأول للذات - تعليق الموضوع . إن الكلام الجديد عن الذات هو ، في الوقت ذاته ، كلام عن الموضوع . وهذا هو المعنى العميق للكلام الجديد عن قصدية الوعي .

- ١٣ -

على هذا الصعيد يميز هوسرل بين الوجه الذاتي لتجربة الوعي (ما يسميه هوسرل Noesis ونعربّه هنا بكلمة « نواط ») ووجهها الأوضوعي (ما يسميه هوسرل Noema ونعربّه هنا بكلمة « نِمَاط ») . ان عنوية الوعي التي أوجبت هذا التمييز تقضي أيضاً بامتناع الفصل بين النواط والنمَاط بحيث لا يكون أي فعل من أفعال الوعي إلا بكلا هذين الوجهين المتضايقين .

إن النواط هو فعل الأنا من حيث حضوره الحي الفعّال في عملية الوعي والادراك^(١٤) . هنا الأنا يأخذ ويعطي في تكامل قصدي تتقوّم فيه الأوضوعات المعنية بصفاتها معنى أوضوعي (gegenstaendlicher Sinn) يتقوّم في كمون الوعي . أما النمَاط فهو هذا المعنى الأوضوعي ، هذا الموضوع المعنيّ ، المتقوّم في نواطية العنيّ (الوعي) كمنتوجه موضوعة من هذا الفعل تباطن فيه وتشارك في نمط كينونته القصدية فلا تكون بمعزل عنه .

إن التضاييف بين النواط والنمَاط هو تضاييف بين أنحاء العنيّ والوعي من جهة ، (مثلاً أفعال الإدراك والتذكر والتوقع والحب الخ : . .) والمعنيات وأوضوعات الوعي من جهة أخرى (المدركات ، المتذكرات ، المتوقعات ، الخ . . .) . هذه المعنيات الأوضوعية هي معطيات لأن تقوّم الأوضوعات في أفعال العنيّ هو فعل عطاء : ان المعنى الأوضوعي القصدي هو من عطاء الذات ومن « وضعها » بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة .

(١٤) هكذا يعبر روبرشت عن ماهية النواط عند هوسرل . راجع ص ٩٢ من Robberechts, L., Edmund Husserl, Eine Einführung in seine phänomenologie, Classen Hamburg 1967.

من هنا ان تحليل عنوية الوعي أو قصديته لن يكتمل ما لم ينتشر على خطوط التضاييف أعلاه ، فلتتعمق في وصف أنحاء النواط ونتوغل في الكشف عن أنماط النمط^(١٥) .

إن تضاييف النواط والنماط في أفعال الوعي له ، عند هوسرل ، آفاق أربعة ينبغي على التحليل العنوي أن يطل عليها ويُسرح اطلالته في رحابها . هذه الآفاق الأربعة هي : ١ - الافق الداخلي ، ٢ - الافق الخارجي ، ٣ - الافق الزمني و٤ - الافق البينداتي .

- ١٤ -

قبل أن نحاول الإطلالة على هذه الآفاق الأربعة لا بد من التذكير بما سبق التأكيد عليه في بداية هذا البحث : نعني الطابع المنطوري الذي يميز نظر الوعي وبالتالي رؤيته .

ليس الوعي فقط وعياً للعالم . اننا لا نستنفد معنى قصدية الوعي إذا نحن لم نفهم هذا الوعي للعالم بصفته وعياً في العالم . وهذه الملاحظة تبقى صادقة بمعنى فنومولوجي مفعم حتى عندما يبدو لنا - في نهاية المسيرة الفنومولوجية وكنتيجة قصوى لعملية الرد الترانسندنالي التي يجريها هوسرل على الذاتية الترانسندنالية - ان الوعي قد « طُلّق » من العالم وأُفلت من برائن حتميته الطبيعية .

لكن الوعي بصفته وعياً للعالم في العالم يعني ، بالنهاية ، موقعية الوعي في هذا العالم ، وذلك بالرغم من امكانية شُرْكَة هذا الوعي أو جَتْمَعْتِهِ (Verge meinschaft) في العالم (ثقافة ، كنيسة ، طائفة ، دولة ، الخ . . .) . كل وعي للعالم ، بصفته وعياً في العالم ، له موقع خاص به في

(١٥) أنحاء الوعي المختلفة تتمثل في فعل الادراك ، مثلاً ، او التذكر او التوقع الخ . . أما انماط المعنى وتتمثل في انماط كيونته المعية مثلاً في كونه ماضياً ، حاضراً ، مقبلاً ، (انماط زمنية) اوي كونه واقعاً ، او ممكناً او ضرورياً (انماط كيونية Seinsmodi) . راجع « تأملات كارتيزياية » ، أعلاه ، ص ٧٤ - ٧٥ .

العالم . وكل وعي - للعالم - له - موقع - خاص - به - في - العالم مرتبط ، في نظرته إلى العالم . وبالتالي في رؤيته للعالم ، بمحدودية موقعه في العالم . ومحدودية الموقع هي من صلب موقعيته أي من صلب تعريف ماهية الموقع كموقع . بذلك فإن محدودية النظر إلى العالم وبالتالي محدودية رؤية العالم هي أيضاً من صلب موقعية الوعي بصفته وعياً للعالم وفي العالم . من الصعب جداً - حتى لا نقول انه ممتنع ومستحيل - تفكير وعي للعالم يقع في العالم ويرى العالم برمته من موقعه الخاص في العالم . إن من شأن ذلك ان يعني ضرورة النظر من الموقع الخاص إلى العالم ككل ، وضرورة رؤيته ككل - بما فيه الموقع الخاص بالناظر والرائي .

إن هذه الصعوبة هي سبب رئيسي لضمور « السوعي الذاتي » في فلسفات اليونان القدامى . وأفلاطون ذاته يحدثنا عن هذه الصعوبة في حوار « خارميدس » حيث يقول انه لا يوجد سمع يسمع ذاته ، أو إحساس يحس ذاته صرفاً ولا يحس موضوعات معينة . كذلك ، كما بتابع القول ، لا توجد رغبة ترغب في ذاتها دون سائر الملذات ، ولا توجد أمنية لا ترغب الخير ، بل ذاتها . ثم يزيد انه ليس من حب يجب ذاته دون الموضوعات الجميلة . كل هذا يعود ، عند افلاطون ، إلى اعتقاده الراسخ انه من المحال أحياناً ومما يصعب تصديقه أحياناً أخرى ، أن يفضي تعلق الشيء بذاته إلى أي تعين من تعينات هذا الشيء (١٦)(١٧) .

- ١٥ -

فبل ان نعود إلى الآفاق الأربعة التي ينبغي الكشف عنها بالنسبة لكل

(١٦) افلاطون ، « حوار خارميدس » راجع خصوصاً المقاطع التالية :

167 d-e

168 a-e

(١٧) ارسطو ايضاً يتعرض لمسألة السوعي السداني ، انما على نحو غير مباشر وذلك في « الميتافيزياء » .

1010 b 35, 1011 a 1-2, 1074 b 35.

تضاييف نواطيّ - نماطي مما يتقوم في أفعال الذات الترانسندنتالية ، لنلاحظ هنا ، ما دمنا في البداية ، ان التعديل الذي أُجري على الردّ الايدوسي باتجاه الرد الترانسندنتالي (تسليط النظر على أفعال الذات الترانسندنتالية ودورها القوامي في عملية المعرفة والبداهة) لا يعني البتة التخلي عن أي من المطلبين التاليين :

أولاً : إنّه لا يعني التخلي عن مطلب الموضوعية من حيث هي تستبعد كل حكم مسبق وتستثني كل عني لا يجد تحقيقه في عيان أصلي .

ثانياً : انه لا يعني التخلي عن مطلب تعليق الوجود (das Faktum) . إن موقعية الوعي - في - العالم ، التي تكلمنا عنها في المقطع السابق ، لا تعني بالضرورة وجود وعي تجريبي كواقع في العالم ، بقدر ما تعني موقعيته حين يوجد كواقع في العالم . فلقد قلنا ان الموقعية هي من صلب ماهية الوعي ، ولم نقل عن وجوده كواقع انه من ماهيته أيضاً .

طبعاً هذا لا يعني ان الفنونولوجيا الترانسندنتالية تنكر وجود الوعي الفعلي كواقع في العالم . لا شك ، من هذا القبيل ، في وجود الوعي كواقع . لكن هذا الوجود الواقع ليس موضوع اهتمام خاص بالنسبة للفنونولوجيا ولا يشكل بالنسبة لها أية مشكلة . فالوجود والواقع يتقوم ، كسائر الأشياء في العالم ، كمعنى في الذات الترانسندنتالية وأفعالها العنوية . انه يتقوم فيها كأحد معاني الكينونة (Seinssinn) : لنقل مثلاً كمعنى « الكينونة الواقعة » أو « الكينونة واقعاً » (Wirklichsein) .

من هنا ان مطلب تعليق الوجود (الردّ) ما يزال يحتفظ بمطلبية بالنسبة إلى كل الموضوعات التي يُطرق المنهج الفنونولوجي باتجاهها ، فلا يهتم هذا المنهج بهذه الموضوعات إلا بصفتها تضاييفات نواطية - نماطية في الوعي . بذلك يقدم هوسرل تأكيداً جديداً على أن رده الذاتية الجديدة قد أبقت على منهجية الردّ ، وبالتالي فهي لن تعرّض الفنونولوجيا إلى أخطار السكلجية

(Psychologismus)^(١٨) . ان الردة الذاتية الجديدة هي ، بالحري ، ردة ترانسندنتالية لا تأه للوقائع والعرضيات ، بل تُعنى ببنية الوعي الماهوية بصفتهما بنية قصدية ، أي بصفتهما تضايفاً نواطياً - غاطياً يطل ، ماهوياً ، على آفاق مختلفة^(١٩) .

- ١٦ -

لكن ما هو الأفق ؟

إن « الأفق » تعبير من صلب الجهاز اللفظي الفنونولوجي وضعه هوسرل من أجل توضيح بنية الوعي القصدية . فكل فعل يعيشه الوعي يتسم ، بصفته فعلاً متغيراً باستمرار إن لجهة ترابطه في الوعي أو لجهة المراحل المختلفة لانسيابه ، بأفق متغير - أفق قصدي لامكانيات الإحالة (Verweisung) . والإحالة هذه هي إحالة على إمكانيات (Potenzialitäten) خاصة بهذا الأفق . فمثلاً لكل ادراك حسي بوصفه ادراكاً فعلياً أو ادراكاً لما هو معطى بالفعل من جوانب الموضوع ، ان يجيلنا على الجوانب غير المدركة فعلياً في هذا الموضوع ، إنما المعنية ، في ادراكنا له كموضوع ، على نحو التوقع ، أي تلك الجوانب التي نتوقع « قدومها » العياني توقعاً لا عيانياً^(٢٠) .

ولئن تعددت الآفاق وتنوعت فان شعار المدرك بالنسبة اليها جميعها هو : « انني ما أزال أستطيع غير ما أفعله الآن » ، وذلك بغض النظر عما قد

(١٨) لقد بدأ هوسرل نشاطه الفلسفي كأحد دعاة السكلجسة . إن كتابه « فلسفه الحساب » الذي ظهر سنة ١٨٩١ يعود إلى تلك الفترة لكنه لم يلبث أن ارتد على السكلجية في ما بعد . إن كتابه « اصحات منطقية » الذي طهر لأول مرة سنة ١٩٠١ بجزئين يعتبر أول تعبير عن هذا الارتداد .

(١٩) راجع ، اعلاه ، « تأملات كاريتزيانية » ص ٧٥ ، بل كل الفقرة ١٥ ، حيث يفرق هوسرل بين التأمل الطبيعي والتأمل الترانسندنتالي ، وبالتضاييف ، بين الموقف الطبيعي (natuerliche Einstellung) والموقف الترانسندنتالي للمعاينة .

(٢٠) المرجع اعلاه ، ص ٨٢ .

يعتري طريق الاحالة هذه من العوائق الممكنة (٢١).

المهم في الأمر ان موضوع الإدراك لا ولن يُعطى في التمثل على نحو استفادي وبكليته . فهو يعرب لنا عن ذاته تدريجياً من خلال فض مضمون آفاقه المختلفة ومن خلال الآفاق الجديدة المفتحة من خلال فض هذا المضمون (٢٢). ان الأفق هو الجوانب التي لا أراها ، وكل جانب من الجوانب التي لا أراها (لم أرها بعد) أفق يحتوي على امكانيات لامتناهية . وكل جانب أنتقل الى إدراكه الفعلي بشكل تحقيقاً عياناً (Erfuellung) لما كان حتى هذه اللحظة مجرد امكانية ادراكية مرتسمة على نحو قصدي في أفقها الخاص .

وبالرغم من ذلك كله فالموضوع ، كما أكدنا في ما سبق ، لا يُعطى في الإدراك على نحو تقسيطي . إن إدراكي له (تمييزي له) ليس حصيلة تركيب الجوانب المختلفة في عيان استتاجي أخير . ان الإدراك ، كسائر افعال الوعي ، هو إدراك لموضوع . بذلك تكون « موضوعية » الموضوع أول ما يدرك في الإدراك بحيث يصرار بعد ذلك ، وفي ادراكات تركيبية لاحقة ، إلى التوسع في ادراك الموضوع الذي يكون ادراكه ، كموضوع ، قد تمّ « بضرية واحدة » - على حد تعبير هوسرل ذاته .

- ١٧ -

لنعد الآن ، وبعد أن أوضحنا على نحو تمهيدي ، مفهوم الأفق عند هوسرل ، إلى الكشف عن الآفاق الأربعة التي أتينا على ذكرها في المقطع ١٣ أعلاه فقلنا انها آفاق ماهوية بالنسبة إلى الإدراك والوعي بصفته تضافياً نواطياً - نطاطياً ، أي بصفته فعلاً قصدياً .

لنأخذ الجريدة التي أراها الآن ملقاة إلى جانبي كمثل ولنبدأ وصفنا

(٢١) المرجع أعلاه .

(٢٢) المرجع أعلاه ، ص ٨٢ - ٨٣ .

سالجانب النماطي للنضايڤ النواطى - النماطى الذى هو اءراكى السواعى والقصءى لهءه الجرءة .

أولاً : الأفق الءاخلى (Innenhorizont) :

هنا أوَّه نظرى إلى هءه الجرءة التى أراها ، أول ما أراها ، موضوعاً يشغل ءيزاً على الطاولة إلى جانبى . لكننى الأءظ أنه ، بالرغم من ذلك ، لىس بوسعى أن أستنفء كلىه هءه الجرءة فى إءراك واءء . فأنا لا أرى منها إلا بعض الءهءاء ، مما ءءلىنى على ءهءاء أخرى منها لا أراها من موقعى الراهن ، لكنها ترتسم أمامى كأفق من الامكانىاء ، كالوجه الأءر للءوانب التى أراها بالفعل من مكانى . بءلك تءءولى هءه الجرءة كمءموعة من الصفاء (ءواب فعلىة وممكنة الءءراك) المءءلفة والمءوءءة بأن من ءلال كونها ءمىعاً صفاء مءءلفة لهءه الجرءة .

وكلما ءبَّرت موقعى ، كأن أءانىها مثلاً أو أءور ءولها ، أو ءقى أءلبها مسءءىراً صفءاءها ، « تَفَعَّلْتُ » أمامى امكانىاء و تَفَتَّءْتُ ، على أساس هءا التفعُّل ، آفاء أخرى ءءءة من امكانىاء إءراك هءه الجرءة . وءارة ءكون شكل هءه الجرءة الأفق ، وءارة ءكونه لونها . ءارة ءكون رائءءها الأفق ، وءارة ءكونه ملمسها . كل هءه الصفاء ، وءىرها ، ىنئوع اءراكى لها وىءكىف بءءىر موقعى منها ، وكذلك بئئوع اءءمامى بها ونظرى إليها وءركىزى عليها .

لكن مها امءء ءءوالى ءولها وطال ءءلىبى لها لن ىئسنى لى اءراكها على نءو اسءنفاءى . إنَّ الءءراك المءسم ماهوياً بالطابع المنظورى ءلءق موضوعه لءقاً ، فءءىله اللءقة على اللءقة - ولا ءُغِبُّهُ ءباً وىنصرف . وإنَّ كان للموضوع آفاء لا مءناهىة من الإمكانىاء فلا بء وان ءكون الموضوع ءاؤه هو المءىط . ومن بوسعه ان ءلءق المءىط ؟

إنَّ فى هءا بالءاء مؤشراً ، فى نظر هوسرل ، إلى ءفوق الموضوع ، هءه الجرءة ، على كل اءراك ، وإلى امءئاع ءلِّه وانءلاله نهائياً فى سلسلة

معينة من الادراكات المختلفة . اما في هذا الامتناع فتكمن مفارقة الموضوع ، (هذه الجريدة إلى جانبي) لوعيي أنا ولكل وعي منطوري آخر ، فيبقى ادراكي له في منأى عن خطر الانانة . وقد يكون ذلك ، في نهاية المطاف ، المعنى الأعمق لكل واقع متحقق او لكل حقيقة واقعية (Realitaet) : مفارقتها للوعي على هذا النحو اللامتناهي .

هذه الجريدة تتعدى دائماً نطاق ادراكاتي الممكنة . إنها لا تستسلم كلياً لهم أفعال العني في وعيي . وكلما تألقت في آفاقها امكانيات ارتسمت ورقة من التين في أقصى آفاقها : لا كحد لها هي ، بل كحد لامكانيات ادراكي لها .

- ١٨ -

٢ - الأفق الخارجي : (Aussenhorizont) :

العميق في الأمر أن سيرورة الاحالة لا تنحصر ضمن الاطار الافق الواحد ، ولا تقتصر على إمكانياته الخاصة . فالافق ايضاً ، كأفق ، يحيلنا على الأفق . والافق الداخلي يحيلنا بدوره على أفق خارجي . وهذا ليس مرده فقط انبثاق الداخل من الخارج والخارج من الداخل على صعيد معنوي تضاييفي . مرده الاعمق بنية الوعي الترانسندنتالية وطابعها الموقعي المنظوري .

أن تقول ان الوعي تضاييف قصدي بين نواط ونماط ، وان تقول ان الوعي يتسم ماهوياً بطابع موقعي منظوري ، فهذاان القولان وجهان لقطعة واحدة^(٢٣) . وأن تقول أيضاً ان الوعي يتسم ماهوياً بطابع موقعي منظوري وأن للوعي أكثر من موقع ممكن ، وأكثر ، بالتالي ، من منظور واحد ، فهذاان القولان ايضاً وجهان لقطعة واحدة .

قد تكون سيرورة الاحالة - من أفق إلى أفق وليس فقط من جانب الى جانب ضمن الأفق الواحد - لا تنتهي . وقد تكون ايضاً - في نهاية المطاف

(٢٣) المرجع أعلاه .

الطويل - تنتهي . بالنسبة لنا ، نحن المتنقلين من موقع إلى موقع والمحالين من أفق إلى أفق ضمن نطاق زمني ومكاني محدود ، فهي ، على كل حال ، ستنتهي . نحن سوف نهيها - على الأبعد عندما « ننتهي » . أما الموضوع فله ، من بعدنا ، طول الآفاق وعرضها مما لم تسمع به أذن ، ولم تره عين ، ولم يخطر - بعد - على بال بشر .

قد لا يخطر البتة . وقد يخطر . المهم في الأمر أن موضوع هوسرل ، هذا التضاييف النواطي - النماطي في قصدية الوعي الترانسندنتالي ، ليس شيئاً كانطياً بحد ذاته . كل ما فيه يُرى ، وليس فيه شيء مما لا يرى .

لنعد الآن إلى الأفق الخارجي وقد أجيلنا عليه من الأفق الداخلي .

إذا كان كل ما في هذه الجريدة « يُرى » (الرؤية هنا ، طبعاً ، بالمعنى الواسع للوعي والادراك) وليس فيها شيء مما لا يُرى ، يجوز لنا ، عندئذ ، اعتبار أفقها الداخلي أفقاً أمامياً ، وذلك باعتبار كل مرئي يشكل ، بصفته مرئياً ، « أماماً » بالنسبة للنظر .

وليس المقصود هنا ان لهذه الجريدة أفقاً أمامياً يُرى وآخر خلفياً لا يُرى . كل ما يُرى في هذه الجريدة يشكل أفقها الأمامي ، وكل ما فيها يُرى . من هنا ان الحديث عن أفقها الخلفي يتخذ دلالة مختلفة تماماً ، إذ يصبح الاسم الآخر لأفقها الخارجي .

كل ما هو خلف شيء هو أيضاً خارج هذا الشيء . وليس كل ما يكون خارج شيء يكون أيضاً خلفه . هذا كله صحيح - خصوصاً إذا أخذ بالمعنى المكاني الضيق . لكن حقل النظر لا يظهر في المعاينة الفنونولوجية إلا بصفته خلفية لموضوع قصدي معين . أي إن - في النظرة الفنونولوجية - كل ما هو خارج الشيء ، مما يظهر في حقل النظر ، يُفهم كمساهم في تقوّم خلفية هذا الشيء . من هنا ان تسمية الأفق الخارجي أفقاً خلفياً ربما كانت ، بالنسبة إلى أبعاده المكانية ، تضييقاً (لأنها من باب تسمية العام بالخاص) . لكنها ، بالنسبة إلى معانيه الفنونولوجية ، تبدو لنا أدل .

بذلك يسهل الفهم عندما نقول ان المعنى الأعمق لأفق هذه الجريدة الخلفي يكمن في أن لها ، كما لي أنا الناظر ، موقعاً خاصاً بها . . . والموقع ، كما قلنا في ما سبق ، من صلبه انه محدود ، ومن تعريفه انه موقع بين مواقع .

هذه الجريدة ، إذاً ، شيء بين أشياء . موقع هذه الجريدة بين الأشياء ليس موقع هذه الأشياء حول الجريدة . وهو ، بالتأكيد ، ليس موقعي أنا . هذه الجريدة لا تدور في فلكي . أنا من عليه التجوال في آفاقها المختلفة .

لكن هذه الجريدة ملقاة على الطاولة إلى جانبي . أنا ألقيتها هناك لأستأنف الكتابة في هذا البحث . والطاولة ، التي إلى جانبي ، هي في غرفتي ، التي هي بدورها في بيتي ومن بيتي . وهل بيتي قائم في فراغ ؟ طبعاً لا . فهو يشكل طبقة رابعة في بناء ضخم يقع ، بدوره ، في أحد شوارع بيروت ، عاصمة لبنان .

في نهاية التجوال في الأفق الخلفي لهذه الجريدة سوف تظهر لنا هذه الجريدة بصفتها جريدة - في - العالم . لكنها بالرغم من ذلك ليست هي مجرد جريدة في هذا العالم أو مجرد جريدة من هذا العالم . إنها بالحري ، في معابنتي لها ، الوجه الأمامي لهذا العالم ، الذي يتراجع ، من جراء ذلك ، ليظهر لي من حولها كمجرد خلفية لها . ومع أن هذه الجريدة هي من صلب هذا العالم فإن هذا العالم يظهر ، بالنسبة لبروزها فيه وتوثها عنه ، مجرد أفق من آفاقها : أفقها الخلفي ، أو - على حد تعبير هوسرل ذاته - أفقها الخارجي (Aussenhorizont) .

- ١٩ -

٣ - الأفق الزمني : (Zeithorizont) :

إننا ما نزال نتكلم عن هذه الجريدة الملقاة على الطاولة إلى جانبي . في المقطع السابق قلنا ما معناه أن مكانية هذه الجريدة هي صلة الوصل

(الإحالة) بين أفقها الداخلي والخارجي ، بين أماميتها وخلفيتها . أما الآن فسننصرف إلى الكلام عن زمنيها ، وسوف نرى أيضاً أنها ، هذه الزمنية ، صلة وصل أخرى وإحالة بين الأفق الزمني هذا وأفق آخر هو الأفق البينداتي .

إن أول ما يتبادر إلى ذهني الآن وأنا أفكر في زمنية هذه الجريدة انني أتكلم عن الجريدة الملقاة أمامي . كأن إلقاءها أمامي ، وهو أساس كونها الآن ملقاة أمامي ، قد أدخل في تعريفها بالذات أبعاداً مكانية وزمنية أصبحت الآن من صلب ماهيتها الفنونولوجية . أنا ألقيتها أمامي قبل ان أستأنف الكتابة في هذا البحث . هذه العلاقة التاريخية بيني وبينها أصبحت الآن من مقومات ظهورها العياني أمامي .

ثانياً : إن هذه الجريدة ما تزال الآن ملقاة أمامي وسوف تبقى كذلك ما دمت أنا جالساً هنا أعينها وأتأملها وأكتب عنها ، وما لم أغير أنا ، أو قوة خارجة عن ارادتي ، موقعها . ومهما حدث لهذه الجريدة ، خلافاً لذلك ، سوف يحدث لها في الزمن وبصفتها تتمتع لا بموقع مكاني وحسب ، بل بموقع زمني أيضاً .

ثالثاً : لكن شيئاً آخر يتبادر الآن إلى ذهني بالنسبة إلى زمنية هذه الجريدة . فأنا قبل أن ألقيتها أمامي اشتربتها هذا الصباح من بائع كان يتجول بها في شوارع المدينة بغية بيعها من الناس . ولقد قرأت فيها ، بعد أن أصبحت ملكاً لي ، خبراً أثار اهتمامي ففكرت ان ألفت اليه انتباه أحد زملائي ، وقلت لنفسي انني لن أقطع هذا الخبر منها لأحتفظ به في ملفاتي إلا بعد أن أطلع زميلي عليه عندما يأتي في المساء لزيارتي .

ومهما يكن من شأن ما حدث لهذه الجريدة قبل الآن وما سيحدث لها بعد الآن فاني واثق من أن لها موقعاً زمنياً محدداً يلتفت ، في أفق معين له ، إلى الماضي ويطل في أفق آخر على المستقبل . وأنا واثق من هذا الأمر لأن ظهور هذه الجريدة ملقاة على الطاولة أمامي مرتبط على نحو وثيق بتذكرياتي

من جهة وبتوقعاتي من جهة أخرى .

رابعاً : ثم كيف لي أن أفهم هذه الجريدة الملقاة أمامي كجريدة ان كنت لا أرى علاقتها الماهوية بالزمن ، وان كنت لا أرى الزمنية في صلب ماهيتها الفنونولوجية ؟ أليست هذه الجريدة بصفتها جريدة ، نشرة دورية ، فإما أن تكون يومية وإما أن تكون أسبوعية وإما أن تكون أي شيء آخر من هذا القبيل ؟ أليس هذا الدوران من صلب ماهيتها كجريدة ؟ والدوران أليس من صلب ماهيته ان يكون زمنياً ؟ فكيف أفهم الجريدة كجريدة إن لم يحدث أن انتظرت صدورها ذات صباح بفارغ صبر ؟

كيف أفهم الجريدة كجريدة إن كنت لا أتوقع ملاقة بائع الجرائد على الطريق في كل صباح ؟ كيف أفهم الجريدة كجريدة إن كانت « طازجية » الخبر لا تهمني ، وإن كنت لا أفقه فنومولوجية الخبر وآفاقه الزمنية ؟

من الواضح أن موضوعات الوعي والإدراك ليس كلها دورياً كالجريدة الملقاة على الطاولة أمامي . حتى هذه الجريدة الدورية الملقاة على الطاولة أمامي ليس كل ما فيها دورياً . فكونها مثلاً ملقاة أمامي لا يتسم بطابع الدورية .

وبالرغم من ذلك فان لكل موضوع من موضوعات الوعي والادراك طابعاً زمنياً خاصاً يتسم به هذا الموضوع بصفته تضايعاً نواطياً - غمطياً في قصدية الوعي . لكل موضوع من هذه الموضوعات ماضيه الخاص ومستقبله الخاص يتأبطهما في كل لحظة من تاريخ كينونته القصدية .

- ٢٠ -

٤ - الأفق البينذاتي : (Intersubjektiver Horizont) :

في معرض الحديث ، أعلاه ، عن الأفق الزمني لهذه الجريدة الملقاة على الطاولة أمامي قلت اني اشتريتها في الصباح من بائع الجرائد واني مزعم على اطلاع زميلي على خبر هام ورد فيها عندما يأتي في المساء لزيارتي . لو شئت

التوسع في فضِّ مضمون هذين الحدثين الزمنيين لبدأت بالحديث عن بائع الجرائد وعن زميلي وانتهيت بالكلام عن أناس كثير لا تربطني بهم أية علاقة شخصية . بذلك سوف أرى نفسي محالاً ، بوضوح ، من الأفق الزمني لهذه الجريدة إلى أفقها البينذاتي .

ان تاريخي الخاص (المضمون الحدوثي والمعنوي لزمني) ليس من صني أنا بمفردي ، بل هو صنع آخريين كثير اشتركوا معي في تشكيله .

في هذا الأفق البينذاتي يلفت انتباهي ، بالنسبة لهذه الجريدة نقاط عدة أهمها :

أولاً : إن هذه الجريدة ليست من صني فأنا أحد الذين اشتروها . لا أنا كتبت فيها ولا أنا حررتها ولا أنا طبعتها ولا أنا وزعتها ولا أنا كنت بائعاً لها . كل هذا وغيره صنعه آخرون .

ثانياً : إن هذه الجريدة ، التي ليست من صني انا ، قد اشترك في صنعها آخرون كثيرون . إنها حصيلة اشتراكهم الجماعي في عملية صنعها . أسماء بعضهم تظهر في صفحاتها وأسماء البعض الآخر لا تظهر . ومعظم الظن ان من تظهر أسماؤهم فيها يتحملون مسؤولية عملهم (تجاه آخريين) ومسؤولية عمل من لا تظهر أسماؤهم .

ثالثاً : إنني لم أقرأ اسمي في هذه الجريدة ولم أجد فيها أي ذكر لأي عمل قمت به بمفردي . بالمقابل فاني قرأت فيها أسماء عديدة لآخريين كثيرين ، بل إنني أكاد أرى في كل خبر من أخبارها وتعليقاتها آخريين غيري .

رابعاً : إن هذه الجريدة لم تنشر من أجلي أنا وحدي وليست هي موجهة إلي دون غيري من الآخريين . انها موجهة إلى عدد كبير من القراء (الآخريين) الذين يثقون بمحرري أخبارها وكتابها عموماً ، الذين يشترونها ويقرأونها ويسألون عنها عند الباعة في كل صباح . إن استمرارها من ديومتهم وتوقفها من انقطاعهم (الجمهور) .

خامساً : إن لهذه الجريدة خطأً سياسياً واجتماعياً وثقافياً معيناً يشترك كثيرون في سنّه وإدارة اتجاّاه وهو إلى ذلك ، يمثّل آراء ومواقف ومشاعر عدّة يشترك فيها الكثير من القراء والجمهور .

سادساً : ثم إن لهذه الجريدة موقعاً هاماً لا في الحياة العامة (في هذا البلد) وحسب بل في تاريخ الشاط الصحفي الرائد لهذا الشعب . بل إن قصة حياة هذه الجريدة قد اتخذت لها موقعاً في صلب تاريخ لبنان وهذه المنطقة لما كان لها من دور بارز في تشكيل الرأي العام وتوجيه سياسة الحكام .

سابعاً : ثم ماذا نقول عن وسائل الاتصال من سلكية ولاسلكية ، وعن وسائل التعبير من كلمات وصور وعن مناهج استقصاء المعلومات وأساليب نقلها إلى الجمهور القارئ ؟ ماذا نقول عن اللغة التي تصدر فيها هذه الجريدة ؟ كل هذه المقومات حصيلة مجهودات جماعية بينذاتية تاريخية لا حصر للمشاركين فيها ولا احصاء .

ثامناً : من خلال هذه الجريدة وأفقها البينذاتي أجد نفسي ، إذاً ، مُطلّاً على آخرين يحاولون الاتصال بي من خلالها . وهم يحاولون الاتصال بي بغية تبليغي رسالة معينة (الكسب المادي كغاية يندرج أيضاً في الأفق البينذاتي لهذه الجريدة) .

أما الغاية من هذه الرسالة فهي مساعدتي (أو دفعي في بعض الحالات) باتجاه تكوين رأي معين واتخاذ موقف محدد - على أنه الصحيح . لكن هل هو الصحيح ؟ هل هو الصادق ؟ هل هو الأكيد ؟

إذا كان الرأي ما يتكون عندي ، على هذا الصعيد ، من خلال الأفق البينذاتي لهذه الجريدة فإن عملية الرد الفنونولوجي غايتها تحويل الرأي إلى رؤية أصلية ، إلى عيان حتمنطقي . إن الأفق البينذاتي لهذه الجريدة الذي من خلاله أكوّن قناعاتي و يقيناتي في الموقف الطبيعي (آرائي) يتحوّل ، في

الموقف الترانسندننتالي ، إلى مشار للشك ، وبالتالي إلى مدعاة لتطبيق عملية الرد والتعليق بالنسبة إلى مضامينه .

وبذلك يتضح لنا دور هام آخر للرد الفنونولوجي : أن تحويل الرأي إلى رؤية (وهو الغاية من الرد) هو ، بالنهاية ، عملية استملاك فردي . بهذا المنظار يبدو لنا الرأي انتاجاً جماعياً . إنه أرض مشاع . ملك الكل وليس ملكاً لأحد . انني أستطيع التنقل في بستان الآراء كما أشاء : أقتطف ما يحلو لي وأترك الآخر . أتذوق البعض منه وأرمي البعض الآخر . آكل البعض منه وأبصق البعض الآخر . حتى الذي أكلته أستطيع أن أتقيأه بعد قليل - لأعطي مكانه لجديد يستهويني الآن أكثر . أستطيع ان أحتفظ به لنفسي وأستطيع ان أوزعه على آخرين .

أما الرؤية فهي ملك خاص ، ملكية شخصية بالمعنى الصارم لهذه الكلمة . ذلك لأن الرؤية عيان بديهي حتمنطقي غايته ليست قطف الثمار (أدلجة الأفكار) ، بل التحقق من الجذور - عيانياً ، أي شخصياً وفردياً .

من خلال كل هذه النقاط المدرجة أعلاه يتضح لي ان هذه الجريدة الملقاة على الطاولة أمامي ليست مجرد بنية تركيبية خاصة بي وبأفعالي القصدية . إنها بالحري تتقوم في وعيي الترانسندننتالي كتضاييف نواطي نماطي يشهد لي عيانياً من خلال آفاقه المختلفة على كون هذه الجريدة « غريبة » عني ، كمنتوجة بينذاتية وكموجود بينذاتي يمكن لكل امرئ الوصول اليه والحصول عليه ، وذلك بصفتها موضوعاً من موضوعات هذا العالم (٢٤) .

- ٢١ -

كنا في معرض الحديث عن الآفاق المختلفة لهذه الجريدة بصفتها تضاييفاً قصدياً ترانسندننتالياً (نواطياً - نماطياً) - خصوصاً بالنسبة للجانب النماطي (الموضوعي) لهذا التضاييف .

(٢٤) المرجع أعلاه ، ص ١٢٣ .

ولأن العلاقة بين الجانب النواطي والجانب النمطي هي علاقة تضايفية لم يكن بوسعنا حصر الكلام في الجهة النمطية دون التعرض ، من خلال ذلك ، إلى الجهة النواطية في كثير من الأحيان .

ورغم ذلك فإن الكلام عن الجانب النواطي لأفعال الوعي لن يتخذ شكل كلامنا ، أعلاه ، عن جانبها النمطي بأفاهة الأربعة - إلا على نحو انتقائي وعابر .

إننا نفضل الكلام عن هذا الجانب النواطي بصفته حضور الأنا حضوراً فعلياً في أفعاله أي بصفته الجانب الفعلي والفعال في حضور الأنا في أفعاله . إن النواط هو إذاً فعل الأنا الترانسندنتالي الذي يتخذ ، من حيث هو فعل ، « مفعولاً » معنوياً يتضايّف اليه ونسميه نمطاً أو موضوعاً قصدياً .

لكن ذلك يعني ان الوعي ، بصفته تضايفاً نواطياً - نمطياً هو ، أولاً ، فعل إنتاج يتضايّف الى منتوجه ، وهو ثانياً ، بصفته فعلاً ، منتوجه من إنتاج الأنا الترانسندنتالي . من هنا ان علاقة الأنا الترانسندنتالي بموضوعاته القصدية أو بأوضوعاته القصدية هي ، بمعنى من المعاني ، علاقة إنتاجية ، وهي ، إلى ذلك ، علاقة إنتاجية بالتوسط .

إن إنتاج الأنا لموضوعاته على نحو قصدي (في تضايف نواطي - نمطي) فعل يسميه هوسرل تقوّم الموضوعات القصدية في أفعال الأنا الترانسندنتالي (Konstitution) .

تاريخياً كان كانط أول من جعل من « التقوّم » مسألة فلسفية . ومن الممكن القول أن فلسفته الترانسندنتالية هي ، في جوهرها ، نظرية تقوّم الموضوعات بالنسبة للمعرفة ، أي وضع المبادئ القبلية لامكانية معرفة الموضوعات . من هنا تمييزه بين المبادئ التقوّمية أو القوامية (Konstitutiv)

في الادراك (القوة الفاهمة Verstand) والمبادئ التنظيمية أو النظامية (Regulativ) في العقل (Vernunft) . ان المبادئ القوامية هي أسس امكانية المفاهيم (Begriffe) التي بدونها لا يمكن حدوث التجربة . هذه المبادئ يسميها كانط مبادئ الفهم الخالصة^(٢٥) .

أما مبادئ العقل الخالص فلا علاقة لها بإمكانية معرفة الموضوعات (التجربة) ، بل هي مبادئ تنسيق الوحدة (الوحدة النسقية) (Systematische Einheit) بين كثرة المعارف التجريبية اطلاقاً^(٢٦) . هذه المبادئ هي مجرد قواعد ، إذاً ، لتحديد استمرارية التجربة ونطاقها^(٢٧) .

المهم في الأمر ان كانط ربط بين مفهوم التقوم وقيمة المعرفة ، أي انه جعل من التقوم نظرية في اليقين من حيث هو رسو المعرفة على أسس قبلية ترانسندنتالية .

أما هوسرل فاننا نجد عنده مفهوماً آخر للتقوم . وهذا المفهوم ، على ترانسندنتالته وارتكازه في البنية القبلية للوعي ، لا يعني المعرفة من حيث قيمتها الصدقية فقط^(٢٨) . ليس هو ، بالدرجة الأولى ، نظرية في الأسس القبلية لليقين . انه بالحري تقوم الموضوع القصدي ذاته من حيث هو متوجة « ذاتية » ، أو إنجاز من انجازات الذات الترانسندنتالية وأثر من آثار حياتها الفعلية والفاعلة .

(٢٥) راجع ، كانط ، « نقد العقل الخالص » ٦٩٢ ب .

(٢٦) المرجع اعلاه ، ٦٩٩ ب .

(٢٧) المرجع اعلاه ، ٥٤٤ ب .

(٢٨) إن هذه القيمة الصدقية للمعرفة هي من مشاغل مسألية التقوم عند هوسرل أيضاً . لكنها عنوان قائم بذاته (« العقل واللاعقل كعنوانين متضايقين إلى الكينونة واللاكينونة ») . هذا ما يشير اليه هوسرل ذاته في مطلع التأملة الثالثة من كتابه المشار اليه اعلاه « تأملات كارتيزيانية » . إذاً فمعنى التقوم الذي نقابله نحن هنا مع مفهوم كانط للتقوم هو تقوم الموضوع القصدي اطلاقاً ، والذي يشكل موضوع التأملتين الاولين من « تأملات كارتيزيانية » .

فإذا كان التَقْوَم عند كانظ تقوماً نقدياً من شأنه تبرير التجربة قبلياً
وابراز موضوعية شروطها وأحكامها الذاتية فإن التَقْوَم عند هوسرل من شأنه
إبراز الاطار الذاتي لكل تعيينات الموضوع ، أو إبرار المنشأ الذاتي
الترانسندنتالي لكل موضوع بصفته متعيناً كمعنى قصدي في أفعال
الذات التراسندنتالية

من هنا أن كلا التقومين ، عند كل من كانظ وهوسرل ، نمطي . لكن
في حين ان نماطية التَقْوَم عند كانظ لا ترد في هذه التسمية وتكمن في ضمان
موضوعية الحكم وتبرير تعلق هذا الأخير ، قبلياً ، بموضوعات التجربة
فإنها ، أي نماطية التَقْوَم ، تكمن عند هوسرل في إبراز تعلق الموضوع كنمط
بالنواط الخاص به ، أو في إبراز العلاقة بينهما كتضاييف قصدي (٢٩) .

- ٢٢ -

لنعد إلى التَقْوَم بصفته فعلية النواط في انتاج نماطه . إن معنى الانتاج
يخضع لتنوع واسع ، وهو معرّض ، بالتالي ، للانفلاش . ولقد كان ، حتى
الآن ، موضع تفسير واجتهاد لدى كثيرين ، مما يتعذر الاحاطة بكل جوانبه
في هذا البحث .

لذلك فإننا سنبقى على صعيد العموميات ، ولو لم يحل ذلك دون
التفسير والاجتهاد . وسنحصر كلامنا عن هذا الموضوع في النقاط السبع
التالية :

أولاً : إن التَقْوَم عند هوسرل ليس انتاجاً بمعنى « التشكيل » ، إذا
أخذ التشكيل بالمعنى الأرسطي الميتافيزي أو بالمعنى الكانطي الاستمولوجي .

(٢٩) هنا تحدر الإشارة إلى أن الانتقال ، عند هوسرل ، من تقوَم الموضوع القصدي اطلاقاً (كمعنى)
إلى مسائل التَقْوَم المعرفي (قيمة الصدق) لا تحرج عن نطاق البنية القصديّة بصفتها -
تصايفاً نواطياً - نماطياً . راجع « تأملات كارثيرانية » أعلاه ، ص ٩١ - ٩٢ .

فهوسرل ، رغم قربه من برنتانو (الأرسطي النزعة) كان أقرب إلى افلاطون منه إلى أرسطو . إن الوعي ، عند هوسرل ، لا يتخذ ، في إنتاجه لموضوعاته ، مادة من خارج الوعي ، مادة وجودها مفارق (من حيث معرفته) لأفعال الوعي^(٣٠) . وهذا هو المعنى الأعمق لقصدية هوسرل ، الذي يفرقها جذرياً - بين ما يفرقها - عن قصدية برنتانو وغيره من القصدين .

بكلمات أخرى : ان العلاقة بين الشكل والمضمون في عملية التقويم الهوسرلي هي علاقة وحدوية عضوية بحيث لا يصر فيها إلى « تركيب » الموضوع (الشكل والمضمون) في أفعال ترانسندنتالية خاصة (كانط) . من هنا أن عملية الإدراك الحسي مثلاً لا تنشأ وتتكوّن من خلال اصفاء العقل أشكاله القبلية (ذاتياً) على معطيات حسية تنقل اليه من شيء موجود بحد ذاته خارج الوعي . هذه العملية الإدراكية ليست نتيجة تعاون تركيب بين قوى مستقلة ذات وظائف مختلفة في العقل ، بل هي فعل عياني موحد - ولو مؤسس (Fundiert) وأحياناً متدرج الطبقات - « يعطي » موضوعه ككل على نحو يتداخل فيه الشكل والمضمون على نحو مقولي حسي موحد بحيث لا يكون شكل بدون مضمون ولا مضمون بدون شكل .

إن الحسّ (Sinnlichkeit) عند هوسرل عنوان ، على حد تعبير فلهم سيلازي ، لمجمل مضمون الموضوع الذي يُعطى في فعل الإدراك الحسي بكل غنى موضوعيته^(٣١) . أي أن الموضوع ليس مجرد تجمع من الانطباعات عن شيء موجود بحد ذاته في منأى عن امكانية المعرفة ، ليس هو مجرد محسوس تسبغ عليه القوة المدركة تعييناتها الخاصة في ما بعد ، بل هو منذ البداية متعين عياناً بكليته بحيث يُعرف كواحد كلي .

(٣٠) وهذا من شأنه أن يستعد امكانية بقاء المتوجة بعد انقضاء فعل الانتاج .

(٣١) Szalasi, W., Einführung in die Phaenomenologie Edmund Husserls, Niemeyer

Verlag, Tübingen 1959.

بهذا المعنى التعيُّني يطلق هوسرل على الموضوع اسم Sachverhalt .
فهذه الكلمة تسمي الموضوع بما هو قابل للتعين كلياً . وعلى أساس هذا
التعين الاستنفادي للموضوع يمكننا ان نفهم كيف يتقوّم الموضوع نواطياً -
نمطياً (النواط هو فعل التعيين - إذا شئت) بأفاهه المختلفة ، وخصوصاً الأفق
الداخلي منها : كل ما في الموضوع ، كما سبق القول ، يُرى (قابل للتعين)
وليس فيه أي شيء مما لا يُرى .

ثانياً : إن التقوّم عند هوسرل ليس انتاجاً لموضوع من لا شيء . وهو
انتاج بقدر ما ان الانتاج دائماً انتاج شيء من شيء .

إن هذا الانتاج القصدي عند هوسرل ليس مجرد « انتاج ذاتي » من قبل
الوعي . فالوعي ، إذا جاز لنا التشبيه ، لا « يُنسل » خيطان قماشته ليعيد
حبكها موضوعاً قصدياً له . انه لا يسليخ جلده الخاص ليعود الى تكتيله
موضوعاً له من جديد ، أو إلى تفصيله سترة قصدية يوري تحتها عورة اكتفائه
الذاتي . إن الوعي - إذا شئت - ليس ضرباً من مصّ الإصبع أو التلذذ
الذاتي .

إن الوعي يعي ، على كل حال ، من خلال أفعاله القصدية (تضايقاته
النواطية - النمطية) . أما أفعاله القصدية هذه فأساسها الأعمق دائماً عيان
حسي ، « يعطي » الموضوع بذاته وبكليته - ولو على نحو منظوري من خلال
الإحالة .

وهوسرل يُصرُّ ، من جهة أخرى ، على كون العيان نمطاً ماهوياً
لكينونة الوعي . فكيف يُعقل ، بالنسبة لمن يفهم معنى العيان ، ان يكون
موضوع العيان من افرازاته الذاتية صرفاً ؟ كيف يمكن أن يكون موضوع
العيان مجرد نتيجة لفعل عيانه ؟ ألا ينبغي ان يكون موضوع العيان ، كما
نفهم العيان عموماً ، متقدماً على فعل عيانه ، وأن تكون نتيجة العيان ،
بحكم معناها ، متأخرة عنه ؟ لذلك ينبغي القول ان الموضوع المتقوّم في
أفعال الوعي ليس مجرد نتيجة لفعل التقوّم .

ثالثاً : إن التقوّم عند هوسرل هو انتاج الوعي لموضوعه القصدي بقدر ما أن الانتاج « تحضير » لموضوع . وللتحضير هنا معنى مزدوج . فهو ، من جهة أولى ، تجهيز الموضوع نواطياً - نمائياً للدراك ، أي - إذا شئت - إنارة الموضوع كنمات يضئته اشعاع نواطيه ، وهو ، من جهة ثانية ، إحضار الموضوع في سياق زمني خاص يصل ذروة عينيته (Konkretion) في حضور الموضوع ذاته في الحاضر .

هنا نرى كيف يتقوّم الأفق الزمني نواطياً كأفق نمائياً للموضوع (للموضوع بصفته نمائياً مباطناً في فعل الوعي) . فكل عيشوشة (Erlebnis) لها زمنيّتها المعيشة (Erlebniszeitlichkeit) . وهذه الزمنية غير الزمنية الموضوعية ، زمنية الموضوعات العالمية ، على حد تعبير هوسرل (٣٢) . هذه الزمنية المعيشة هي زمنية الموضوع : فقط بقدر ما أن الموضوع نمائياً يتقوّم في نواط قصدي له زمنيته المعيشة . أي أن الزمنية المعيشة هي زمنية الموضوع . فقط بقدر ما أن الموضوع نمائياً يتقوّم في نواط قصدي له زمنيته المعيشة . أي أن زمنية الموضوع القصدي (النمات) هي زمنية نمائية تتقوّم نواطياً في الوعي . من هنا معنوية الحديث عن الأفق الزمني للموضوع القصدي . فالأفق الزمني للموضوع كنمات قصدي هو ، في عمقه ، أفق نواطي يتمظهر في أفعال واعية معينة كالذكر (Wiedererinnerung) والحفظ (Retention) والاطلال (Protention) والتوقع (Vorerwartung) . ان زمنية الموضوع القصدي (النمات) هي الزمنية المعيشة في هذه الأفعال بما لها من آفاق ماضوية ومستقبلية . إنها زمنية الحضور (٣٣) .

كأن الوعي هنا عين تضيء موضوعات رؤيتها بذاتها ، فلا يرتهن عيانه

(٣٢) هوسرل يسمي الزمنية الموضوعية ، او زمنية الموضوعات العالمية (بالمقابلة مع رمنية الموضوع كنمات نواطي معيشة) « انحاء الظهور الوقتية » ، (Temporale Erscheinung sweisen) راجع أعلاه ، ص ٨١ .

(٣٣) راجع شرحنا لوعي الزمن عند هوسرل كما ورد في الفصل السابق

بضوء مفارق له . كأن الوعي لا يدخل لقمة إلى جوفه ما لم « تحضرها » له يده أولاً . هكذا يبدو الوعي فاعلاً ومنفعلاً بآن . وفي ذلك يكمن معنى هام جداً للتقوّم .

رابعاً : إن التقوّم عند هوسرل انتاج بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة كما ينطق في اللغة اللاتينية (Productio) . هنا الانتاج دفع الشيء إلى الأمام « وتقديمه » إلى قدام . إن التقوّم بهذا المعنى يشير إلى دور الوعي ونشاطه الفعلي في تقديم الموضوعات ودفعتها إلى الأمام (أمامية الأفق الداخلي ينبغي ان تفهم من هذا المنطلق) حيث تتسع له معابنتها ورؤيتها . بل إن التقوّم يشير هنا إلى اضافة الوعي على موضوعاته طابعاً أمامياً من خلال فعل معابنته (عنيه) ورؤيته لها . فالمعابن والمرئي يتسم ، بمعنى هام جداً ، بطابع أمامي ، وذلك بصفته مرئياً .

خامساً : إن التقوّم عند هوسرل انتاج بقدر ما أن الانتاج فعل عطاء وتقدمة . عندما « يأخذ » العقل نسميه (نسمي نشاطه) معرفة . وعندما يعطي نسميه وعياً . ووعياً نسمي العقل عندما ينطلق . أما عندما يصل فنسميه إدراكاً . الوعي يسرّح المعاني امكانيات . أما المعرفة فتعقلها ، بل تعتقلها في خانات الصدق والكذب .

إن الانتاج كمعنى للتقوّم يعني ، على هذا الصعيد ، أن العقل لا يأخذ إلا من عطاء الوعي . وهو لا يجد أمامه إلا ما « أئتمه » و « قدمته » له أفعال العني . وهو لا يدرك إلا ما كان قد انطلق منه . والوجود (مباطناً في الوعي كان أم مفارقاً له) لا يخرج عن هذا النطاق . من هنا أيضاً رزوحه (في الفنونولوجيا الترانسندنتالية) تحت عبء التهمات أحياناً : تهمات المباطنة (الكمون) والانانة . لكن ما هم ؟ فهل يتمتع الوجود ، اذا فارق كل انحاء الوعي الممكنة ، بمعقولية أكبر ؟ أليس الوجود نمطاً من أنماط الكينونة ، والكينونة دائماً متعينة (دائماً كذا) ؟ والتعين ، أليس دائماً تضافياً نواطياً - نمطياً من انتاج قصدية الوعي ؟

لذلك فإن الوجود هو ما يجده العقل بين عطاءاته الخاصة . وبهذا المعنى العربي للوجود (الذي هو أيضاً معناه الفنونولوجي) كل أنماط الكينونة « وجود » . كلها مما يجده العقل بين عطاءات الوعي . أما الفروقات القائمة بين أنواع الكينونة وأنماطها (بما فيها « ما يسمى » بالوجود المفارق للوعي) فهي بدورها من عطاءات الوعي وأفعاله القصدية .

سادساً : إن التَقَوُّمَ عند هوسرل انتاج بقدر ما أن الانتاج يفترض حصوله منتجاً . وهنا اشارة واضحة إلى عمل الأنا الترانسندنتالي ودوره الفعّال في انتاج موضوعات الوعي والمعرفة من خلال أفعاله القصدية . إن الوعي عند هوسرل ليس ، كما بالنسبة لهيوم ، رزمة من الأدوار تُمثّل على مسرح وهمي بدون ممثلين ، بل هناك ، عند هوسرل ، ذات تفعل في أفعالها ، وأنا يعمل في أعماله . إن أفعال الأنا تتقوم فيه . اما هو ذاته فيبدو لهوسرل متسماً بطابع التَقَوُّمِ الذاتي ، وبالتالي ، بطابع القِيَامِ الذاتي ، مما يحوِّله من الاعتلال (Kausalitaet) إلى التعليل (Motivation) ، ويجعل منه عاملاً (Agent) يتسم بطابع المرجعية الذاتية . من هنا امكانية حريته وتحرره . من هنا امكانية سؤاله ومسؤوليته عن ماضيه وحاضره ومستقبله - بما لهذا التاريخ من أبعاد بينذاتية .

سابعاً : إن التَقَوُّمَ عند هوسرل انتاج بقدر ما أن انتاج الموضوع هو أيضاً إعادة انتاج المنتج لذاته . فالعامل لا يكون منتجاً ، بهذا المعنى ، إلا بقدر ما يوفِّقُ إلى إحكام التلاحم بين عمله ومتوجته ، إلا بقدر ما يكون انتاجه تعبيراً عما يخلج في ذاته من امكانيات ومضامين ذاتية ، إلا بقدر ما يكون انتاجه لمنتوجه إعادة انتاج لذاته ، بذلك تصبح المنتوجه موضوعاً إدتسي موضعة لذات المنتج (التي إذ ذاك تتموضع فيها) .

من هذا المنطلق للتَقَوُّمِ نقول : كل معنى هو معنى بقدر ما هو معنيٌّ من عني عان . بذلك لا يبقى لي أي معنى إلا بقدر ما أعنيه أنا . ولا يبقى لي أي مفهوم إلا بقدر ما أفهمه أنا . ولا يبقى لي أية قيمة ، إلا بقدر ما تتقوّم

في أفعالي التقويمية . ولا يبقى لي أي موجود إلا بقدر ما « أجده » أنا .
(التقويم كاستملاك) .

وليس شيء من هذا كله من باب الأناثة أو من باب الحلق من عدم ،
بل كله من قبيل المشاركة الحثيثة في « تَمَعِين » معاني ومفهمة مفاهيمي وتقويم
قيمي ووجدان موجوداتي .

بذلك تصبح هذه المعاني معوية بالنسبة لي ، وهذه المفاهيم مفهومة
بالنسبة لي ، وهذه القيم قِيمة بالنسبة لي وهذه الموجودات موجودة بالنسبة
لي .

لكن هل هي كذلك بالنسبة لي فقط ؟ طبعاً لا . فهي عندما تتقوّم
(كذلك) بالنسبة لي في أفعالي القصدية تتخذ ، في تقوّمها بالنسبة لي ، آفاقاً
بينذاتية تجمعني بالآخرين في شراكة بينذاتية . كل هذا مرده إلى أن ذاتي ذاتها
تتقوّم بدورها (في ذاتي) لا بصفة الأناثة الذاتية ، بل كذات بينذاتية ،
أطل ، من خلالها ، ماهوياً على آخرين . وهذا يعني أن لأفعالي القصدية
بالضرورة ، آفاقاً بينذاتية تعيد انتاج ذاتها في موضوعاتها النماطية ، ومن بين
هذه الموضوعات المتقومة ذاتي أنا وذوات الآخرين .

- ٢٣ -

كل هذا يتقوّم وينكشف ويتموضع في كمون الوعي الترانسندنتالي ،
كله ينتج في أفعال الوعي القصدية . إلا أن ذلك ، كما سبق القول ، ليس
من شأنه أن يحجب العالم عني . العكس هو الصحيح . فأنا منذ البدء
« أجده » نفسي في العالم . والردّ الذي كسفت لي عن بنية الوعي
الترانسندنتالية بتضايقاتها النواطية - النماطية وآفاقها العالمية والبينذاتية لم يكن
من شأنه أن أخرجني من العالم أو عزلني عنه . إنّ غاية رئيسية للرد تكمن في
أن أرى من خلاله العالم الأصلي الذي سماه هوسرل « عالم الحياة »
(Lebenswelt) ، أن أراه كما هو (إنما ليس بحد ذاته) ، أن أرفعه من تحت

أبقاض « الاحكام المسبقة » على اختلاف انواعها وطبقاتها المتركمة فوق وجه هذا العالم « الخام » عبر التاريخ^(٣٤) .

لكن هذه الغاية ليست ، رغم أهميتها الفنونولوجية ، الغاية القصوى من الرد الترانسندنتالي . فهناك ، بالنسبة إلى هوسرل على الأقل ، غاية أبعاد لا يجوز التوقف ، في نظره ، قبل تحقيقها . هذه الغاية هي الكشف عن الأنا الترانسندنتالي بصفته الأساس الاول لكل تقويم ممكن بما فيه تقويم « عالم الحياة » وقوانينه القبليّة^(٣٥) .

في آخر كتاب كبير له^(٣٦) يقول هوسرل ما معناه أن « عالم الحياة » هو « تجربتنا الاولى » للعالم . من هنا أن السؤال « الأخير » في موقف الرد لا بد وان يتناول « المجرب الاول » . لكن اصرار هوسرل على طرح هذا السؤال لا يقابله وضوح تام في الاحابة عليه . فما هو هذا الأنا الأول الذي يسميه هوسرل « الأنا الخالص » ؟ .

فهل هو البدن ؟ هل هو النفس ؟ هل هو العقل ؟ هل هو في البدن ؟
هل هو في العالم ؟ هل يُرصد ؟ هل يُستبطن ؟ هل يعاين ببداهة ؟

(٣٤) للاحظ هنا أن هذا العالم الاصيلي (Lebenswelt) بالرغم من كونه عالم البدن الحسي (أدركه من خلال بدنيتي) ليس عالماً حسيّاً هيوماً (عالم تلاحق الانطاعات) ولا هو عالم كانط الحسي القانع تحت المقولات القبليّة انه ، بالحرى ، ورغم تعلقه بذاتي وكونه ، من خلال الرد ، تصايماً سواطياً - نماطياً في قصديتي (بل بسبب ذلك) ، عالم موضوعي يتسم بقوانين قبليّة هي ، بالنتيجة ، القوانين الماهوية للادراك ذاته مثلاً فالكرسي الذي أراه أمامي الآن (كتصايف سواطي - نماطي معلق الوجود من خلال الرد) ادركه كشيء في هذه الغرفة ، كموضوع له حلقة عالمية يتمير بتوّه عنها . ومن جهة أخرى فأنا أدركه كموضوع على أرض الغرفة ومرتبط بها ، بالتالي ، من خلال علاقة عليّة . فعندما أدرك موضوعاً معيماً على النحو أعلاه ، يتسم هذا الموضوع قليلاً (من خلال ادراكي له في تعلقه مع العالم على نحو التوء ونحو الاعتلال) بصفة « موضوع مادي »

(٣٥) تحسن الاشارة هنا إلى أن الفنونولوجيين الفرنسيين (والسايطين بالفرنسية عموماً) أمثال مارلوبونتي وده فالن وروبرشت يفضلون التوقف بمسيرة الرد عند الكشف عن « عالم الحياة » .

(٣٦) Husserl, E., Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, hrsg V.W Biemel, 1954. (Husserliana Bd. VI)

هذه الأسئلة وغيرها مما ينبغي طرحه على هذا الصعيد هي من صلب
مسألة الأنا الترانسندنتالي . بعض هذه الاسئلة من طرح هوسرل ذاته ،
وبعض منها ينبغي طرحه عنه . أما بعضها الآخر فيمكن طرحه عليه .

لكن من الواضح أن هذا الفصل ليس المجال الأصلح للتطرق إلى
مسألة الأنا الترانسندنتالي . فهي جديرة بتصل يخصص لها ، سيما وانها ،
بين قطاعات الفنونولوجيا الترانسندنتالية ، الأكثر إثارة للجدل . في نهاية
المطاف يبدو لنا أن كل سؤال عن ماهية (ما هو) الأنا الخالص سوف يكون
مشاراً صاحباً للأخذ والرد وكل سؤال عن « منهية » (من هو) هذا الأنا
سوف يقفز إلى أحضان الميتافيزياء . وفي كلتا الحالتين يفقد الرد الفنونولوجي
عيانيته الثمينة ويفارق « عالم الحياة » .

من هنا تفضيل الكثيرين ، من الناطقين بالفرنسية وبغيرها ، التوقف
بمسيرة الرد الفنونولوجي الترانسندنتالي عند الكشف عن « عالم الحياة » لئلا
يأتي عبور المسيرة الترانسندنتالية عن هذا العالم النواطي - النمطي تمهيداً
لعبور الأنا الترانسندنتالي الخالص عن العالم ومنه . وبالفعل فهذا ما يبدو
حاصلاً ، في النهاية ، عند هوسرل ذاته .

الفصل الثالث

منهج الظاهرية المتعالية

إن بحثنا هنا يتمركز حول ثلاث نقاط ، هي ، بدورها ، ثلاثة أقطاب موضوعية في السيرورة الفنونولوجية . والسيرورة الفنونولوجية مسيرة تنساق في اطار محدد تتخذ ، ضمنه ، بداية اولى وطريقاً متعرجاً ومنتهى اخيراً . غايتنا هنا أن نواكب هذه المسيرة ، بل الالتحاق بحركيتها ، نعية وصفها من موقع متحرك ومرتجع بين المواكبة والالتحاق .

سوف نبدأ مع هوسرل - في بدايته الخاصة .

ونسير معه - على طريقه الخاص وطريقته الخاصة .

ولئن انتهى هو إلى ما انتهى عليه ، فسوف نُطَلُّ على منتهاه - ونتابع الطريق .

بكلمات اخرى : إن البداية عند هوسرل هي البداهة ، والطريق هو التعليق والرد . اما المنتهى فيكمن في الوقوف على عتبة ارض ميعاد جديدة تطل على عالم من الماهيات ، على هرم - إذا شئت - من الايدوسات الماهوية يتربع الأنا الخالص المطلق على قمته كمتقوم وحيد واخير للمعنى - لكل معاني الكنيونة وابعاد الوجود والقيم .

إن البداية ، عند هوسرل ، هي ما يسميه « عالم الحياة » ، فردوس (*)

(*) هذه الكلمة « فردوس » هي للكاتب ، وليست لهوسرل .

البدايات الاولى وارض الادراك الإنبوي « الساذج » . و « الإنبوي » من الإنبىة والانطلاق من واقع الوجود ، بل من وقائعه المختلفة . اما الطريق فهي « العودة » التاريخية الشاقفة ، بعد السقوط من هذا الفردوس في تاريخ الغموض والشك : لا إلى نفس الفردوس عينه ، بل إلى نعيم البداية الحتمنطقية المؤسسة واليقين الاخير . وهذا هو المنتهى : تأسيس كافة العلوم « التاريخية » في نعيم هذا اليقين الاخير .

هل في هذا « الخروج » من فردوس السذاجات الاولى ومن عالم الحياة المقطورة على الإنبىة و « الایجاد » إلى تأملية تاريخ الادراك الماهوي والعلم الأنبوي (والأنبوي : من أن - الشيء - كذلك ، من تعينه في كينونة معنوية) - قلت هل في هذا الخروج وجه آخر لاسطورة العداء بين شجرة الحياة وشجرة المعرفة ؟ إذ ذاك فلماذا تجاهل الكروبيم وهيب السيف المتقلب شرقي فردوس الحياة ؟ هل يراد هنا للمجد الانساني أن يجمع من طرفه إلى حد قلب الفصل الفردوسي بين الحياة والمعرفة إلى وصل تاريخي لكلتا القيمتين ؟

هل الخروج من فردوس الحياة إلى شجرة المعرفة الديكارتية السهيرة هو خروج من الوعي الساذج إلى مراحل الوعي الذاتي الانساني الذي لم يكتمل ، فلا يتحقق الوصول إلى نعيم اليقين الاخير ، ما لم يكتشف الأنا ذاته في بينداتية « حوائية » ويعمل باتجاه خلوصه من كل ما علق باهدابه من أدران تمرحل « قايينية » التاريخ فيتبلور هذا الأنا في وعيه الذاتي ويتموقف على التاريخ كالأنا الخالص المطلق ؟ إذ ذاك فهل يُرفع الخجل ؟ وهل هذا خلوص ام خلاص ؟ هل هو الاستبصار الديني الاول يتبلور على صعيد فلسفي ؟ ام أنه غراب الفلسفة يعود ، عند المساء ، إلى فلك نوح ؟

هذه الاسئلة وغيرها مما يتساكلها تربض في اساس هذا البحث من دون أن يؤدي ذلك إلى جعل غاية هذا البحث في الاجابة عنها . لقد أدرحناها في مقدمة هذا البحث لغاية معارقة له وبغية موقعته ، رغم غايته الوصفية

والعَرَضِيَّة ، في خط استشكالي وسياق فكري نضمه كمسار تتمرأى فيه مسيرتنا الفكرية كما نستشعر سيرورتها ونستبصر وجهة سيرها .

أولاً : البداية

إنَّ العلم ، كما يقول هوسرل ، « يطلب حقائق بحيث يثبت صدقها نهائياً بالنسبة لكل انسان وفي كل زمان . وبموجب ذلك فهو يطلب اثباتات (Bewachrungen) من نوع جديد تُساق حتى الاكتمال . وعندما لا يتمكن العلم في الواقع - وهذا امر لا بدَّ للعلم من الاقتناع به في نهاية المطاف - من النفاذ إلى تحقيق نَسَق من حقائق مطلقة ، مما يضطره ، مكرراً ، إلى التعديل من حقائقه ، فهو يتبع ، رغم ذلك ، فكرة الحقيقة المطلقة او الحقيقة الاصلية علمياً وينطلق ، بمقتضى ذلك ، في افق لا متناهٍ من التقريبات الساعية باتجاه تلك الفكرة . بهذه التقريبات يعتقد العلم أن بإمكانه تخطي ادراكات الحياة اليومية وتخطي ذاته ايضا إلى ما لا نهاية . إلا أن هذا يتم عن طريق تطلعه إلى كَلِيَّة نسقيَّة للمعرفة ، أكان ذلك بالنسبة إلى قطاع علمي معين مغلق او بالنسبة إلى وحدة مفترضة لكلية الموجودات اطلاقاً - ذلك في حال كونها ممكنة وواردة . إذاً ، ففكرة العلم والفلسفة تنطوي ، من حيث قصدها ، على نظام للمعارف يتدرج من معارف سبّاقه بحد ذاتها إلى اخرى لاحقة بحد ذاتها . بالنهاية فهي تتضمن ، إذاً ، بداية وسياقاً متأسسين في طبيعة الاشياء ذاتها بحيث لا يتم انتقاؤهما على نحو تعسفي »^(١) .

بذلك نرى أن فكرة العلم الاصيل تتطلب بداية اولى مطلقاً وأن مطلّقة هذه الأُولِيَّة تكمن في البدء من الاشياء ذاتها . هذا الكلام وجه آخر للقول أن بداية العلم لا بد لها من أن تكون ، في نهاية المطاف ، مترسخة في اساس بديهي . من هنا أن البداهة هي ، باوسع معانيها ، تجربة لشيء

(١) راجع Husserl, E., Cartesianische Meditationen (Husserliana, Band I) P 52- 53.

موجود لا من حيث واقع وجوده فحسب ، بل ايضاً من حيث تعيين وجوده على نحو معين . بكلمات اخرى : إن البداهة هي تجربة الشيء من حيث إينته و انيته على حدٍ سوى^(٢) . إنها ، كما يقول هوسرل ، رؤية عقلية ، او مواجهة عقلية للشيء ذاته (Es- selbst- geistig- zu- gesicht- (Bekommen)^(٣) .

إلا أن البداهة ، وهي ، على كل حال ، الاطار الذي يحوي بالفعل كل تجربة بالمعنى العادي والضيق لهذه الكلمة ، يمكنها أن تتفاوت ، من حال إلى آخر ، بالنسبة إلى درجات الكمال . إن الحياة العادية ، وهوسرل يسميها قبلعلمية ، تكتفي بدرجات مختلفة من البداهة . فالنسبة إلى هذه الحياة قبلعلمية بما فيها من غايات ومآرب متعيرة ونسبية يكفي ما هو متغير ونسبي من البداهة واليقين . إلا أن العلم الصحيح والمكتمل لا بد له من أن يتضمن البداهة الكاملة ولو في شكل فكرة غائبة تباطن في سعيه وجهده العلمي^(٤) .

وسرعان ما يلجأ هوسرل إلى توضيح هذا الكلام فيبين لنا معنى نسبية البداهة وتفاوت كمالها من حيث الدرجات . « إن عدم الكمال » ، كما يوضح هوسرل ، « يعني عادةً عدم الاكتمال ، اي النظر من جانب واحد ، او غموض نسبي ، او انعدام الوضوح في حضور الاشياء والأنيات » (في

(٢) لقد المحا في تصدير هذا البحث إلى الفرق الذي يعنيه بين الإئية والأئية إن الإئية « لفظ عربي (او دجيل^٩) قديم استعمله بعض الفلاسفة العرب كالكلدي واس سينا . إنه يعني توكيدا لوقوع الوجود او تحققه العيني . لكن ما يقول عه إنه (موجود) يقول عه ايضاً أنه (موجود) في تعيين معنوي معين من هنا مقابلتنا نحن للإئية بالأئية معتبرين أن في ذلك تعريياً واصحاً ومبرراً للمقابلة الهوسرلية ، في الالمانية ، بين Sein و So-sein . بذلك تصبح الأئية تعريينا الخاص للكلمة الالمانية Sachverhalt (وهي ما يعي هوسرل عندما يقول So-sein) وقد استحالت ، حتى الآن ، ترجمتها إلى العربية بكلمة واحدة .

(٣) Cartesianische Meditationen, ibid., P 52

(٤) C.M., ibid , P 52- 53

انعطائها الذاتي على حد حرفية التعبير الهوسرلي) ، « اي إيقال التجربة بعناصر من افعال عني مُسَبَق (Vormeinung) وعني مُشْرِك (Mitmeinung) غير مُحَقَّق (٥) .

بالمقابل فإن الاستكمال ، اي استكمال البداهة ، « يتم إذ ذاك كعملية تركيب لتجربات متوافقة تنتهي فيها افعال العني هذه » (المسبقة والمُشْرِكَة) إلى التحقق في تجربة فعلية . في هذه الحال تكون الفكرة المتوافقة مع هذا الكمال فكرة البداهة التطابقية (Adequation) ، على أن تبقى الامكانية مفتوحة لاعتبار هذه البداهة المطابقة أمراً يقع ، من حيث المبدأ ، في اللانهاية « (٦)

بذلك فإن البداهة الكاملة هي رؤية الشيء ذاته من حيث إنَّيته ومن حيث مجمل أنيَّته على حدٍ سوى - ولو أن تجربة متسقة ومكتملة من هذا النوع تقع في نهاية غير منظورة ومنصوبة كمثل علمي .

ولئن كان التكامل والاكتمال يقعان ، بالنسبة للبداهة ، في نهاية غير منظورة فإن للبداية البديهية وللبداهة البادئة ضربها الخاص من الكمال . إن كمال هذه البداهة الاولى يتمتع في نظر العالم - على حد تعبير هوسرل - بمنزلة ارقى واجل من كمال المطابقة . إن كمال البداية البديهية هو كمال الحتمنطقية ، وهي ترجمتنا الخاصة لكلمة Apodiktizitaet . ومما يتلج القلوب العلمية أن هذا النوع من البداهة المطلقة يمكن ظهوره ايضا في بداهات لا مطابقة . إن البداهة الحتمنطقية هي انعدام مطلق للشك وهوسرل يفصلها لنا كما يلي :

« كل بداهة هي ادراك ذاتي لموجود معين إن من حيث إنَّيته او من حيث أنيَّته . إنها إدراكه في نمط الـ « هو ذاته » . وذلك في تيقن تام من هذا

ibid., P 55

(٥)

ibid

(٦)

الوجود من شأنه أن يبَدُّ كل شك . إلا أن تبديد هذا الشك لا يعني بالضرورة عدم امكانية رجوع البديهي في ما بعد إلى التعرض الى الشك من جديد ، او امكانية انكشاف الوجود ك وهم . ولنا في التجربة الحسية امتلة على ذلك . إنَّ الامكانية المفتوحة امام العودة إلى قابلية الشك او الالوجود رغم البداهة امر يمكن دائماً ادراكه مسبقاً ، وذلك عن طريق التأمل النقدي في منجزات هذه البداهة . اما البداهة الحتمنطقية فلها خاصية مميزة تكمن في أنها ليست مجرد التيقن اطلاقاً من إنَّية الاشياء البديهية المعطاة فيها ومن أنيَّاتها ، بل في كونها ايضاً ، وفي الوقت نفسه ، تكشف عن ذاتها بواسطة التأمل النقدي كاستحالة تصور عدم وجود هذه الاشياء استحالة مطلقة ، فينتفي ، إذ ذاك ، مسبقاً كل شك ممكن تصوره كشك فارغ من أي مضمون . هذا وإن بداهة التأمل النقدي وكذلك بداهة استحالة تصور عدم وجود الاشياء المعطاة لنا في هذا اليقين البديهي تتمتع ، بدورها ، بهذا السمو الحتمنطقي عينه . وهكذا بالنسبة لبداهة كل تأمل نقدي على مستوى اعلى «(٧)» .

انطلاقاً من مجمل الإقتباسات والتفاصيل اعلاه ينطرح السؤال عن عمل الفلسفة . فاذا كان العِلْم ، بصفته عِلْماً اصيلاً ، ينطلق من اسس بديهية ومُسَلَّمات لا تقبل الشك فاي عمل يبقى للفلسفة ، سيما وأن هوسرل يصر بالحاح على تميّز الفلسفة برسالة خاصة ودعوة فريدة ليس اقل ما فيها تأسيس العلوم على اسس بديهية مطلقاً ؟ طبعاً لم يعد من الصعب ، بعد ما قيل اعلاه ، التعرف إلى الجواب على هذا السؤال . فاذا كانت البداهة بداهات والبداهات متفاوتات من حيث اكتمالهن وكماهن فإن عمل الفلسفة لا بد وأن يكمن في السؤال عن البداهات ، حتى اذا ما لاحت هذه البداهة الاولى مطلقاً بين هذه البداهات ، حتى اذا ما لاحت هذه البداهة الاولى مطلقاً في الافق اتخذ الافق ذاته طابع البداية وانتقل البحث من صعيد السؤال عن افق البداهة أو عن آفاق البداهة إلى السؤال عن بداهة الافق .

إن هذا الانعطاف من آفاق البداهة إلى بداهة الافق ليس من قبيل اللعب على الكلام . إنه معنيُّ هنا بجدية تكاد تلاصق حرفيته ، سيما وأن « الأفق » تعبير من صلب الجهاز اللفظي الفنونولوجي ، بل من الركائز الاساسية لهذا الجهاز^(٨) .

هنا يواجهنا مفترق هام على طريق السيرورة الفنونولوجية ، او كما يقول هوسرل ذاته ، على طريق الصيرورة الفلسفية . والمفترق هذا يؤدي بنا إلى اتجاهين مختلفين لم يترك هوسرل احدهما إلا وسلكه بذاته . ففي كتابه « افكار حول فنونولوجيا خالصة وفلسفة فنونولوجية » (يعود إلى سنة ١٩١٣ ويشكل المجلد الثالث في مجموعة الهوسرليانا) و « تأملات ديكارتيّة » (يعود إلى سنة ١٩٢٩ ويشكل المجلد الاول في الهوسرليانا) يسلك هوسرل طريقاً ديكارتيّة يؤدي به إلى الكشف عن آفاق الأنا المتعالي ، وهو ، كما المحنا اعلاه ، المنتهى الاخير للطريق الفنونولوجي بصفته المتقوم الاخير لكل معنى من معاني الكينونة والقيمة بما فيها المعاني المختلفة لتدرجات البداهة .

إلا أن هوسرل يعود في كتابه « ازمة العلوم الاوروبية والفنونولوجيا المتعالية » (وهو يعود إلى سنة ١٩٣٥ - ١٩٣٦ ويشكل المجلد السادس في مجموعة الهوسرليانا) عن هذا الطريق الديكارتي إذ يعتبر قصره بمثابة ضربة واحدة توصل المتأمل مباشرة إلى الذات الترانسندنالية دون تفصيل مسبق وفي شفافية تبدو كأنها فراغ مضموني لا يؤدي إلى اية نتيجة من شأنها أن تتخذ ابعاداً فلسفية حقيقية بالنسبة إلى امكانية تحقيق علم اساسي جديد تكونه الفلسفة^(٩) .

(٨) راجع بشأن معنى « الأفق » وابعاده الفنونولوجية الفصل الثاني من هذا الكتاب ، خصوصاً الفقرة ١٧ وصاعداً .

(٩) راجع - Husserl, E., Krisis der europaeischen Wissenschaften and die transcendentale phaenomenologie Husserliana Bd VI P. 157- 158.

بذلك فإننا لن نسلك ، في هذا البحث ، الطريق الديكارتي ، وهو ، على كل حال لا يخلو من العمق الفلسفي ، إذ يعمل هوسرل من خلاله على تنقية التعليق (الشك) الديكارتي من الاحكام المسبقة والتهيان(١٠) . إننا ننوي ، إذ ذاك ، اعتماد كتاب « الازمة » ، وهو يشق طريقه إلى الذات المتعالية وسط ما يسميه هوسرل « عالم الحياة » .

إلا أننا لن ننسى هنا أننا ما نزال في المرحلة الاولى من مراحل الطريق . إننا ما نزال في البداية التي قلنا عنها مع هوسرل أنها ، كما ينبغي أن تكون حتى تكون فلسفية بالمعنى الحقيقي ، بداية أولى مطلقاً ، او بكلمة هوسرلية اخرى ، بداية بديهية مطلقاً .

في كتابيه المشار اليهما اعلاه : « افكار » و « تأملات ديكارتية » يتوصل هوسرل مع ديكارت إلى « الكوجيتو » او الـ « انا افكر » بصفته البداية البديهية والاولى مطلقاً . وإذا بهذه البداية عتبة ، عند هوسرل ، عجز ديكارت عن تخطيها ليُطلَّ من ورائها على عالم التفكير بصفته عالماً متعالياً ، عالماً وحيوياً ، يتضايّف إلى العالم « الساذج » بكل ابعاده الوقائعية . هوسرل ، الذي صمّم على عبور هذه العتبة ، اكتشف ، كما يبدو ، ارض ميعاد جديدة ، هي ارض الذاتية الترانسندنتالية المفعمة بلبن البداة وعسل اليقين . لكنه ، عندما راح يقدم لنا حساباً عن كيفية تقوّم الموضوعات والمعرفة على اساس هذه الارض الطيبة ، ظل ، كما يبدو ، يخامر شعور بضعف معين عجز من خلاله على اظهار منهجية الطريق ، مما افقد الوصول طابعه المتمرحل ولّفه في إطار من الفجائية والعَجَل .

إن الغاية المبدئية لتفكير هوسرل تكمن في تأسيس العلوم والمعرفة على اساس من البداة الحتمنطقية واعداد الفلسفة لتصبح علماً من شأنه القيام بهذا العمل التأسيسي . ولئن كانت العلوم الاصيلية ، كما نعهدها ، لا تخلو

من اسس بديهية فإن بدايتها ليست بداهة مطلقة ولا اسسها اسس اولى مطلقاً . إن العلوم « العالمية » ، كما يسمي هوسرل مختلف العلوم الوضعية ، لا تتمتع باسس حتمنطقية ، إذ أن لها فرضيات تقبع مستترة مستترة تحت بداهة أسسها . من هنا أن المهمة الفلسفية الاولى تصبح الالحاح على الرجوع إلى هذه الفرضيات عينها .

هنا يلاحظ هوسرل أن الفلسفة ، حتى هي ذاتها ، لن تُعفى من هذه التهمة ، تهمة القصور والتقصير عن الرجوع إلى كافة الفرضيات التي بقيت فيها احكاماً مسبقة . وإن كانت هذه التهمة قد اصبحت ، بالنسبة إلى ديكارت ، من مسلّمات تاريخ الفلسفة ، وذلك ليس في رأي هوسرل وحده ، بل ايضاً كنتيجة لابعاح حديثة قام بها نخبة من المؤرخين وعلى رأسهم إتيان جيلسون والكسندر كويره ، فإن كانط كما يبين هوسرل ، لم ينبج ، رغم ما عُرف عنه من حب لمطاردة الفرضيات واصطيادها ، من هذه التهمة ، إذ ظل ، في نظر هوسرل ، عالماً في سذاجه العالم الطبيعي يبحث فيه ذاته عن فرضياته ، مما اعاقه عن ولوج النطاق المتعالي الحقيقي فجاءت اسس المعرفة عنده مشخونة بسذاجة العالم الذي تؤسس وبقيت بالتالي ، كموضوعات ، حقاً من حقوق علم النفس وخارج نطاق الفلسفة المتعالية الحقة .

ولئن كانت الانطلاقة الديكارتية قد انتقلت بهوسرل من الـ « أنا أفكر » إلى عالم من « الافكار » هو الوجه الفاعلي لعلم المفكرات على أنها موضوعات التفكير بصفتها كذلك صرفاً (Cogitata qua cogitata) فإن الانطلاق من كانط قد افضى بهوسرل إلى « عالم الحياة » (Lebenswelt) . إن كانط يفترض ، من خلال مسائله « الموضوعية » ، بيئة حياتية (Lebensumwelt) تبقى فرضية صامته خلال كلية السيرورة النقدية . إن الفلسفة النقدية تنزلق فوق هذه البيئة الحياتية فتفترض وجودها على نحو يتركها في منأى عن كل نقد . إلا أن هذه البيئة الحياتية هي عالم حياتنا

اليومية : فيها نوحده ونحيا ، ليس فقط كبشر عُزَّل ، بل ايضاً كفلاسفة حائزين على وعي نقدي وكعلماء مجهزين بمنهجيات معينة . في « عالم الحياة » هذا نوجد ونجيا وتحرك كوقائع ثقافية في جعلتها علوم وفلسفات ونظريات وبراهين . نحن في هذا العالم ، عالم الحياة ، موضوعات بين سائر الموضوعات ، موجودون ها وهناك ، ونتمتع بتحربات يثبت لنا يقينها قبل كل اثبات وبرهان تقدمه لنا العلوم الوضعية . كما أننا في هذا العالم ، عالم الحياة ، ذوات (Subjekte) فاعلة لها تجرباتها وتفكيراتها وتقويماتها إننا ذوات « أنوية » بأستطاعتها وضع الغايات وتحضير الوسائل لبلوغها . إننا أنوات يتقوم العالم برمته ، بما فيه من معاني الكينونة والقيمة ، في افعالها الذاتية الخاصة والمتنوعة . كل هذه افعال لنا تتغير وتتبدل باستمرار فيما يبقى العالم الذي نحيا فيه هو ذاته نفس العالم عينه . إنه يحتفظ بهويته رغم كل التبدلات وخلال مختلف التغيرات ، وبعضها من صنعنا^(١١) . إنه دائماً يبقى لنا العالم « المعطى - لنا - من - قبل » .

بذلك تصبح مسألة البداهة مشروع بحث وتنقيب عن بناء متدرج الطبقات والاسس السفلية ، بحيث تصبح المطابقة (Adequation) والحتمنطقية (Apodiktzitaet) عنوانين لبناءات متكاملة ولا تقيان مجرد رقم يُطبع على مدخل الطبقة الاولى في بناء المعرفة المنسقة على نحو موضوعي . إن الحتمنطقية التي يدعيها بعض العلماء وينشدها البعض الأخر كمييزة تسمُ مسلمات علومهم ومنطلقاتها الاولى لا تخلو ، حتى هي ، من الفرضيات . كما أن المطابقة ، وهي المثال الاعلى لكل بداهة فعلية ، لا تكتمل إلا بالرجوع إلى مجمل الاسس السفلية والمنطلقات الاولى حقاً . من هنا فإن العلم - إذا كان بنية موضوعية فوقية - لا تكتمل علميته ولا يكمل طابعه العلمي الاصيل ما لم نعد به إلى طبقاته التأسيسية السفلى التي تصبح ، بفعل سفليتها وذاتيتها ، خارج نطاق العلمية بمعناها الموضوعي فتستحق تسميتها ،

بالتالي ، فرضيات قبلعلمية . إن الرجوع إلى نطاق هذه الفرضيات بما فيها من احكام حَمَلِيَّة واحكام قَبْلَحَمَلِيَّة (Vor- praedikativ) يشكل عودة عمدية إلى التجربة اليومية الحية ، وذلك ليس من حيث الكشف عن بناها الروتينية ، كتلاحق الانطباعات الحسية عند هيوم ، ولا من حيث الاشارة إلى قوامها الفوضوي ، كتناثر الانطباعات الحسية عند كانط قبل أن تخضع لانتظامية العيان الحسي في قبلية المكان والزمان او لنظامية التفكير في قبلية المقولات . إن الرجوع إلى الفرضيات الاولى مطلقاً هو عودة إلى عالم التجربة الحسية من حيث معيشتها بالذات ، وذلك بغية الكشف عن النموذجية قبلية خاصة بها قَبْلِعِلْمِيًّا وَقَبْلَفَلْسَافِيًّا تجعل منها « عالم الحياة » . بذلك ينطرح السؤال عن هذه العودة ذاتها وعمها إذا كانت تتمتع بطابع منهجي وعن هوية هذا الطابع بالذات . هذا السؤال وغيره سوف يشغلنا ملياً في ما بعد . اما الآن فلنحاول أن نتبين الخصائص الاساسية لـ « عالم الحياة » كما يصوره لنا هوسرل في خطوط عريضة هي في غالبيتها عناوين لتفصيلات ينبغي استخراجها بصبر وعناية . لذلك ، وكما المحنا في ما قبل ، نعود الآن إلى كتاب « الازمة » المشار اليه اعلاه ونعتمده كمرجعنا الرئيس .

اولاً : إن « عالم الحياة » هو عالم حَسِّي ، او عالم الحواس (Sinnenwelt) . إنه عالم العيان الحسي (Sinnliche Anschauung) او عالم الظهور الحسي (Sinnliche Erscheinungswelt) . والعيان هو عيان العيني من حيث حضوره الفردي^(١٢) . ففي « كل اثباتات حياة الاهتمامات

(١٢) انطلاقاً من عينية الشيء المعايير فاما نفضل استعمال كلمة عيان كترجمة لكلمة Anschauung او Intuition واستعمالها ، بالتالي ، مكان كلمة « حدس » الشائعة في الكتابة الفلسفية عموماً والتي لا يخلو استعمالها من الترابطات البسيكولوجية التي من شأنها ايضاً الانملاش في ابعاد « اوكولتية » او غوامضية هذا وتحس الاشارة هنا إلى أن هوسرل يستعمل كلمة « عيان » بمعنى اكثر شمولاً من استعمالها الكانطي (راجع كتابه « الازمة » ص ١١٨) . إلى ذلك فهو يفرق بين العيان الحسي والمقولي (Kategorial) ويعتبر العيان الحسي من جملة مقومات العيان المقولي . إن نكران كانط للعيان المقولي وعزله ، بالتالي ، للعيان الحسي ينفي ، في نظر هوسرل ، طابع المباشرة عن العيان الحسي ويصفي عليه طابعاً استنتاجياً تركيبياً ميتولوجياً يتمثل في الكلام عن « معطيات =

الطبيعية» يقول هوسرل « تلعب العودة إلى عيان التجربة الحسية دوراً بارزاً . ذلك لأن كل ما يتبدى كشيء عيني (Konkretes Ding) في عالم الحياة له بطبيعة الحال جسميته ، حتى ولو لم يكن هو مجرد جسم مادي ، كالحوان ، مثلاً ، او اي موضوع ثقافي ، اي حتى ولو كانت له صفات نفسية او اي صفات وعية اخرى . واذ نركّز الانتباه على الناحية الجسمية صرفاً في الاشياء نلاحظ بوضوح أن جسميّة الاشياء لا تتبدى في الادراك إلا من خلال النظر واللمس والسمع والح . . . ، اي في نواحي بصرية ولمسية وسمعية والح . . . في ذلك كله - بطبيعة الحال وبدون اي تردّد - يشترك البدن ، وهو ، لا يغيب ، في اية حال ، عن حقل ادراكنا الحسي ، وذلك مع ما له من « اعضاء ادراكية » (اعين ، ايدي ، آذان الخ . .) « (١٣) .

بكلمات اخرى : إن حسيتنا لا تقتصر على مجرد جريان ظهورات الأشياء . فهذه ليست ، بحد ذاتها ومن خلال تدواباتها ، ظهورات لأجسام مادية . انها لا تصبح كذلك إلا من خلال حركية بدنيّة ، اي ، بالتالي ، من خلال فاعلية الأنا واعتياداته البدنية ، سيّما وأنّ البدن يعمل في حقل الادراك الحسي على نحو هو غاية في المباشرة واللاتوسط .

بذلك فإن حسية « عالم الحياة » هي الوجه الآخر لكون كل ما يظهر فيه جسماً مادياً - ولو لم يكن طابعه الجسمي يستنفد ماهية وجوده . اما بالنسبة إلى اجسامنا البدنية فواضح أنها اجسام أنويّة تفعل في بيئتها وتنفعل بها وتشترك ، في حركيتها وحقلها الادراكي ، مع ابدان أنويّة اخرى في « عالم حياة مشترك » .

ثانياً : إن « عالم الحياة » هو عالم عفويّ ، وذلك بقدر ما أننا نتوجه في

= حسية « متقدمة ، في مادتها ، على شكلها العياني القبلي كما تسبغ عليها القوة الحاسة . وإذا كان العيان الحسي عياناً إنيّة الموضوع فإن ذلك ممكن فقط بقدر ما عيان الإنيّة هو مجرد مقوم من مقومات عيان الأنيّة . اما عيان الأنيّة فهو العيان المقولي .

Krisis, ibid., P. 108

(١٣) راجع

هذا العالم ، عالم الحياة ، إلى الموضوعات المختلفة بدون عنونها مسبقاً^(١٤) . إن الموضوعات تتسم ، في هذا العالم ، بانسيابية حيّة هي الوجه الآخر لا لتبديها مفهومة بذاتها من فرط مألوفيتها فقط ، بل لمباشرة الوعي العائش ايضاً . إنه عالم طبيعي ، عالم الحياة هذا ، ويتسم بانطلاقة مناسبة واندفاع لا يعيقه عائق إلا وتأتي محاولة تخطيه متسمة بنفس الاندفاع عينه . إنه ، عالم الحياة هذا ، ابعده ما يكون عن التموقف التأملي بمعنى ارتداده إلى الذات المتأملّة . حتى أنه لا يتبدى لنا على الاطلاق كعالم موضوعات ، وذلك بقدر ما أنّ الموضوعة ، موضوعة هذا العالم ، هي من صلب الموقف التأملي . من هنا ايضاً ، في منظور فنومنولوجي ترانسندنالي ، سداجة هذا العالم الذي يتسم ، إذ ذاك ، يُبعد واحد دون غيره : بُعد امتداد الانطلاقة والاندفاع ، بُعد الانزلاق والانسطح فوق الفرضيات على اختلاف انواعها . إذ ذاك ، وعند توارى الفرضيات خلف حدود المآرب والغايات ، يتمطلق المعنى وينفلت فعل العني من شروطه فيبدو العالم برمته كمجرد خلفية لهذا المعنى . فكأنه لم يوجد إلا ليكون طبقاً رجباً يُقدّم الموضوع لنا عليه . إذ ذاك فليس عجباً أن يكثر السقوط في الخطأ ويزداد حدوث التيهان . لكن ما همّ ذلك والحياة في عالم الحياة ما تزال تحتفظ ، من خلال عفويتها ، ونسبياً طبعاً ، بوحدة هويّتها ، وما تزال ، بالتالي ، في منأى عن القسمة المترتبة على الموقف التأملي ؟

ثم : الم نسبق إلى القول أن « عالم الحياة » عالم « معطى - لنا - من قبل » ؟ اليس هو العالم الذي نجد انفسنا فيه حين يصبح باستطاعتنا ايجاد انفسنا ؟ هذا صحيح ، لكنه يخفى على الحياة في « عالم الحياة » . إنها تعيش في عالم معطى لها من قبل ، لكنها لا تعيه كذلك حين تكون مناسبة في

(١٤) راجع Krisis, ibid., P. 148 حيث يقول هوسرل أن الحياة الطبيعية ، قبلعلمية كانت ام علمية ، ذات اهتمام نظري كانت ام ذات اهتمام عملي ، انما هي حياة في افق كلي غير معنوّ (unthematish) . نلاحظ هنا أن كلمة « عموية » هي تسميتنا نحن ، بل عنونتنا نحن ، لهذا الافق الحياتي العير معنوّ .

عيشوتها العفوية وفي عفوية عيشتها . وحده الموقف التأملي ما يرفع عفوية الحياة في « عالم الحياة » فيتبدى له هذا العالم كعالم آفاق مختلفة كلها معطى من قبل .

ثالثاً : إن « عالم الحياة » هو عالم ذاتي ونسبي . إنه عالم من الظاهرات الذاتية (Subjektiv) التي تتكشف امامنا عندما نعمل على الرجوع إلى مضامين الحياة الواعية في هذا العالم . ليست هي ، لكونها ظاهرات ذاتية ، سيلاً من المعطيات الحسية (Sensuelle Daten) او مجرد وقائع بدنية تحدث في البدن المنفسن او في النفس المتبدنة . إنها بالحري ، هذه الظاهرات النفسية ، تيار عقلي وحيوي وظيفته تكمن في كونه متقوم الاشكال المعنوية كافة (١٥) .

بكلمات اخرى : ليست المسألة كما رآها كانط . إن المعرفة لا تقوم في مادة حسية عمياء تصل إلى الحواس من « اشياء - بحد - ذاتها » خالية من كل شكل . إن المعنى ليس شكلاً ذاتياً يسبغه العقل على مادة موضوعية تأتيه من خارج معزول . إن التقوم ، تقوم المعنى والقيمة والمعرفة ، ليس عملية تركيب معلوم على مجهول ، عملية صب شكل قبلي معنوي على مادة خارجية صماء (المعطيات الحسية) . إن الصحيح ، بالحري ، يقارب العكس تماماً . إن المعطيات الحسية ليست مادة موضوعية تأتينا من الخارج لتتنكر فينا على نحو بدني ، او لتلبس في وعينا قناعاً ذاتياً . إن حسيتنا هي ، شكلاً ومادة على السواء ، من صلب تيار وعينا الذاتي . إن تيار الوعي هو تيار اشكال معنوية مادتها من صلبه هو . وإذا كانت عملية التقوم بمثابة بناء اشكال المعنى فإن مادة البناء هي ، بدورها ، اشكال معنوية . إن التشكيل ليس اعطاء شكل لما لا شكل له البتة ، بل وحده الشكل ما يُشكّل وما يمكن تشكيله . إذ ذاك فبناء المعنى في وعينا ، الذي هو الوجه الآخر لتقوم المعنى فينا ، هو دائماً اعادة تشكيل ما يُعطى لنا في وعينا من اشكال ، ما يُعطى لنا في وعينا على أنه شكل . بذلك فإن مادة الحس لا تعطى لنا إلا من خلال

انصهارها قبلياً في أنيَّة الشيء . إن الشيء لا يُعطى لنا في إنِّيَّة خالصه من كل شكل على أن يصار لاحقاً إلى اسباغ الشكل المعنويِّ عليها . إن الكينونة هي دائماً « كينونة - كذلك » (So- sein) . إنها دائماً كينونة متعينة معنوياً . من هنا ضرورة التفريق بين الأنِّيَّة على أنها الشيء كما يُعطى لنا في الوعي والماهية على أنها تركيب معياري يحدّد لنا كيفية وجوب تفكير الشيء . ولئن كان الفصل بين إنِّيَّة الشيء (مجرد وجوده « الهذويّ ») وماهيته ممكناً او حتى ضرورياً ، فهو لا يمكن بين الإِنِّيَّة والأَنِّيَّة . ولئن كانت الإِنِّيَّة وجوداً هذوياً فهي بدورها ضرب من التعين : التعين الزمكاني . اما التعين الزمكاني فهو من صلب أنيَّة الشيء على أنها مجمل تعيناته كما يعطى لنا في الوعي .

وهكذا يتبلور لنا معنى الطابع الذاتي الذي يميز تيار الوعي بصفته تياراً من الاشكال المعنوية . ومع اكتمال ذاتية هذا الطابع يستحق السؤال عن موضوعيته . إلا أن هوسرل يبادر إلى القول أن هذا الذاتي هو ايضاً ، في « عالم الحياة » على الاقل ، يتخذ وجهاً نسبياً بحيث لا يستقيم المعنى لنا ، في « عالم الحياة » إلا بقدر كونه معنى بالنسبة لنا ، او حتى معنى بالنسبة لي . كل معنى لا يتقوّم ، في احدى طبقاته السفلى ، بهذه النسبية ، او بهذا الانتساب للذات - المتقوّم (الذات التي يتم فيها التقوّم) يفقد معنويته وقيمته : اليس المعنى من العني والعني دائماً عنياً من عني عانٍ ؟ ! طبعاً إن هذا لا يعني وقوعنا في الشكوكية ، وذلك بقدر ما أن الموضوعية ذاتها هي بدورها معنى يتقوّم في الذات ذاتها إنما على صعيد اعلى ، وبالتحديد ضمن اطار بينذاتي . وهكذا فإن « الاول فعلياً هو » الذاتي - النسبي صرفاً المعطى لنا في عيان عالم الحياة القبلعلمية « (١٦) .

رابعاً : إن « عالم الحياة » هو عالم عمليّ . إلا أن للعمل معاني عديدة

(١٦) راجع Krisis, ibid , 127 راجع ايضاً ص ١٢٨ حيث يضيف هوسرل أن هذا النطاق الذاتي والنسبي يتمتع ، هو ذاته ، باثباتات قيّمة تبنى عليها مختلف المعارف الحولية مما هو نافع وضروري للحياة العملية في عالم الحياة . وفي ص ١٣٥ يسمي هوسرل هذه المعارف الحولية حقائق موضوعية (Situationswahrheiten) .

وللإنسان في بيئته الحياتية انحاء مختلفة من النشاط العملي . فهناك العمل ، كما يقول هوسرل ، بمعنى المراس (Praxis) وهو ينقسم ، بدوره ، إلى قسمين . القسم الأول هو الممارسة العملية كما يعرفها الإنسان منذ أن وجد . بهذا المعنى كل ما نقوم به في حياتنا اليومية بعية تدويم حياتنا وإغناء مصمونها الإنساني هو من باب الممارسة العملية . أما القسم الثاني فهو نوع آخر وجديد تاريخياً طرأ على الحياة البشرية في مرحلة متأخرة من مراحل وجودها . هوسرل يسمي هذا المراس الطارئ الممارسة النظرية (Theoretis- che Praxis) . هذه الممارسة النظرية لها مناهجها الخاصة . إنها فن النظريات ، فن البحث والتوصل إلى حقائق بمعنى معين وجديد لهذه الكلمة . إنه معنى مثالي غريب عن الحياة القبلعلمية ويكمن في مطلق هذه الحقائق وجعلها نهائية وشاملة^(١٧) .

إن « عالم الحياة » هو بالنسبة لنا ، نحن العائشين في يقظته ، عالم « معطى - من - قل » وموجود على الدوام كاساس لكل ممارسة ممكنة : نظرية كانت ام اكسترا - نظرية . إن العالم ، بالنسبة لنا ، نحن اليقظين فيه والمشحونين على الدوام باهتمامات عملية ، موجود دائماً وبالضرورة كحقل كلي شامل لكافة ممارساتنا الفعلية والممكنة ، كإفق « معطى - لنا - من - قبل » . إن الحياة هي أن تحيا دائماً في يقين العالم . إن الحياة اليقظة يقظة دائماً لعالميتها ولوجودها في العالم ، وبالتالي ، لوجود العالم ذاته . إنها الحياة المختبرة يقيناً وحوود العالم بصفته « معطى - من - قل » ومعطى كعالم اشياء مفردة^(١٨) . إن الحياة في « عالم الحياة » هي أن تكون دائماً متجهاً ، مباشرة وعلى نحو عفوي ، إلى العالم بصفته عالم موضوعات معينة ، بل متجهاً إلى هذه الموضوعات ذاتها بصفته موضوعات عالمية او موضوعات في العالم . من هنا كون العالم معطى من قبل في مراسيتنا ، من هنا كونه فرضية في اتجاهاتنا

Krisis, ibid , P 113

(١٧) راجع

Krisis, ibid., P. 145- 146

(١٨) راجع

العملية وبالتالي في عالم حياتنا : من كون كل اهتماماتنا تستهدف اشياء وموضوعات ومن كون الاشياء والموضوعات دائماً اشياء وموضوعات عالمية ، اشياء وموضوعات في العالم^(١٩) . بذلك فإن « كل مواضيعنا (Themen) النظرية والعملية . . . إنما تقع في العالم على أنه الوجودية العادية لافق الحياة »^(٢٠) . إن العالم هو الحقل الكلي الذي تتوجه اليه وفيه كل افعالنا (Akte) من تجربة وادراك وتصرف (Handeln) . منه تأتي ، اي من موضوعاته المعطاة حيثيا ، كل الانفعالات وفيه تنقلب إلى افعال (Aktionen) »^(٢١) .

خامساً : إنه عالم قبلي . على هذا الصعيد يقول هوسرل أن « عالم الحياة » كان موجوداً دائماً للناس : حتى قبل ظهور العلم . كما أن هذا العالم الحياتي يبقى موجوداً لهم حتى خلال تعليق مختلف العلوم في الموقف المتعالي^(٢٢) . من هنا تبرز ، بالنسبة لهسرل ، امكانية ، بل ضرورة السؤال عن انحاء كينونة هذا العالم الحياتي وعن ماهيته بالذات ، مما يطرح مسألة فلسفية جديدة تتخطى موضوعات العلوم الموضوعية والوضعية وتتجه نحو الطابع الذاتي النسبي الذي يميز « عالم الحياة » بما فيه من عفوية الانطلاقة وعملية الاهتمام . بذلك تصبح المهمة المطروحة الآن السؤال عن المقومات القبلية لماهية « عالم الحياة » من حيث هو عالم معطى لنا من قبل . وهنا نسجل الملاحظات التالية :

أ - إنَّ عالم الحياة معطى لنا من قبل في نمطية او في نماذجية مألوفة ، حتى أن مجهولاته إنَّ هي غير آفاق غير مكتملة لمألوفاته بالذات ، اي أن مجهولاته هي بدورها آفاق ذات نماذجية مألوفة^(٢٣) . إنها ، إذاً مألوفة من حيث

Krisis, ibid., P. 146- 147.

(١٩)

ibid , P. 147.

٢٠)

ibid.

(٢١)

ibid P 125- 126

(٢٢)

Krisis, ibid , P. 126.

(٢٣)

نيتها العامة . هذه البنية العامة من شأنها أن تنقلنا من غير المؤلف إلى المؤلف سيما وأن الحياة القبلعلمية بوسعها أيضا ، وعلى اساس التجربة الطبيعية ، أن تكتسب بعض المعارف بواسطة الاستقراء مما يكفي لغاياتها اليومية العملية^(٢٤) .

(ب) إن « عالم الحياة » معطى لنا من قبل كعالم زمكاني ، كعالم الاشياء الزمكانية ، وذلك بصفة هذه الاشياء موضوعات فعلية وممكنة للتجربة القبلعلمية . إن لنا في عالم الحياة افقاً عالمياً كافقاً أمكانية تجربة الاشيء . هذه الأشياء هي حجارة وحيوانات ونباتات . لكنها ايضا بشروني بشرية ثقافية . إلا أن هذه كلها معطاة لنا ذاتياً ونسبياً ، وذلك بالرغم من امكانيات اليقين المتاحة لنا في بعض انحاء « عالم الحياة » وخصوصا في قطاعاته العملية حيث بوسعنا تسديد الوسائل باتجاه غاياتها على نحو قويم يتوفر له ثبات النجاح بما يتضايغ إلى هذا النجاح العملي من حقائق عملية .

ولئن بقيت نسبية هذا الذاتي تخضع عموماً لتغيرات البيئة الثقافية بما يتضايغ اليها من تغيرات مكانية (جغرافية) وزمانية (تاريخية) كأن نوجه انظارنا مثلاً إلى ما يفرق بين الاوروبيين العاديين في عالم حياتهم وبين زنوج الكونغو او الصينيين او الهندوسيين ، فإن قاسماً مشتركاً يجمع بين كافة هذه البيئات الثقافية المختلفة بحيث تبين لنا من خلاله بنية قبلية عامة تبقى هي ذاتها مهما كثرت الاختلافات وتنوعت بين عوالم الحياة . فهناك مثلاً ، كما يذكر هوسرل ذاته ، الشكل المكاني والحركة والصفات الحسية وغيرها مما هو ثابت ولا يتغير كمقوم ماهوي قبلي لمختلف عوالم الحياة البشرية^(٢٥) .

وهكذا ينتهي هوسرل إلى القول : « لكن سرعان ما تختفي الحيرة عندما نلاحظ أن عالم الحياة هذا يتميز ، رغم كل نسبياته ، ببنية عامة . هذه البنية العامة التي بها يرتبط ويرتمن كل كائن نسبي ، ليست ، هي ذاتها ،

ibid.

(٢٤)

Krisis, ibid., P. 141- 142

(٢٥) راجع

نسبية . إنَّ باستطاعتنا ملاحظتها بصورة عامة ، وإذ نعمل ، بحذر ، على ضبط ملاحظتها العامة ، نتيح امام الكل أن يتوصل اليها على نحو نهائي . إن للعالم ، بصفته عالم الحياة قبلعلمي ، نفس البنى التي تفترضها العلوم الموضوعية . . . كبنى قبلية فتعمل على تنسيقها في علوم قبلية . . . بحيث يتوجب على كل معرفة لعالم موجود « موضوعياً بحد ذاته » أن تتقيد بها . إن « عالم الحياة » قبلعلمي عالم زمكاني . إلا أن هذه الزمكانية لا ذكر فيها لنقاد. رياضية مثالية ، لخطوط مستقيمة « خالصة » ، لمسطحات أو لأي تواصل رياضي دقيق مما هو من صلب « الدقة » الخاصة بمعنى القبلية الهندسية . إن الاجسام المألوفة بالنسبة لنا في عالم الحياة هي اجسام فعلية ، لكنها ليست اجساماً بمعنى الفيزياء . كذلك بالنسبة إلى السببية او بالنسبة إلى اللانهائية الزمكانية . إن لمقولات عالم الحياة (المقصود : انيائتها) « نفس الاسماء عينها ، لكنها لا تكترث بمثلثات (Idealisierungen) علماء الهندسة والفيزياء النظرية او ببنائاتهم الافتراضية »^(٢٦) . « من هنا ، إذ ذاك ، الحاجة إلى الفصل المنسَّق بين البنى الكلية : القبلية الكلية الخاصة بعالم الحياة ، والقبلية الكلية « الموضوعية » . بالتالي ينبغي الفصل ايضاً بين الاسئلة الكلية فنسأل عن كيفية تأسس القبلية « الموضوعية » في القبلية « الذاتية - النسبية » ، او عن كيفية حصول البداهة الرياضية على معناها ومنبع شرعيتها من بداهة عالم الحياة »^(٢٧) .

من هنا نلاحظ أن القبلية ليست بحد ذاتها بداهة إذ أن هناك فرقاً عظيماً بين قبلية تميز عالم الحياة فتتضايق إلى بداهاته الاولى وقبلية تميز بعض البنى المُمثَّلة كما تبنيها العلوم الوضعية الموضوعية ، خصوصاً الرياضية منها . بذلك يستحق السؤال عن بداهات عالم الحياة .

سادساً : إن « عالم الحياة » هو عالم بديهي . لا بد هنا من التذكير بما

Krisis, ibid , P. 142- 143

(٢٦) راجع

Krisis, ibid., P. 143

(٢٧)

فصلناه في مطلع هذا البحث بالنسبة لموضوع البداهة عند هوسرل خصوصاً كما يُفصّلُه لنا في كتابه « تأملات ديكارتيّة » . يبقى أن نضيف هنا أن « عالم الحياة » هو نوع البداهات الاصلية الاولى^(٢٨) . إن المعطى على نحو بديهي دائماً معطى هو ذاته . فإذا كان معطى في الادراك يكون هو ذاته حاضراً في الادراك . وإذا كان معطى في التذكر يكون هو ذاته متذكراً . وهكذا فإن « كل نحو آخر من انحاء العيان هو استحضار للمعاني ذاته »^(٢٩) . من هنا أن كل اثبات او تحقيق ممكن إنما يعود بنا إلى بداهات اولى ، او إلى عيانات اولى ، وذلك بقدر ما تبيّت هذه العيانات الاولى « الشيء ذاته » في حضور خاص بنمط العيان او البداهة المتوفرة ، وبقدر ما أن هذا الحضور هو ذاته موضوع تجربة بينذاتية فعلية وليس مجرد بناء مُمثّل من بناءات العلوم الموضوعية التي لا يمكن لها ، هذه البناءات المُمثّلة ، أن تكون موضوع تجربة فعلية حية كما نحصل عليها في « عالم الحياة »^(٣٠) .

إن هذا الكلام وجه آخر لرؤية العلاقة العضوية بين موضوعيات العلوم الوضعية بما فيها ولها من بداهات مُمثّلة وبداهات « عالم الحياة » ، عالم التجربة الحية ، عالم حضور الموضوع ذاته في عيانات اولى واصلية . بل إن هذه العلاقة العضوية هي علاقة تأسيسية ترتفع من خلالها موضوعيات العلوم على اساس بداهات « عالم الحياة » . فعلى هذا الاساس الحسي ، العفوي ، الذاتي ، النسبي والعملي ترتفع بناءات من نوع آخر جديد^(٣١) ، بناءات عقلية محضاً ، بناءات تركيبية وموضوعية ومطلقة ونظرية ومُثّلة . اما كيف يكون ذلك ممكناً فتلك مهمة ما يزال ينبغي التصدي لها من خلال علم خاص ذي طابع علمي جديد يختلف عن علمية العلوم الموضوعية ويتناول

Kristis, ibid., P 130

(٢٨)

Ibid.

(٢٩)

ibid., 130- 131

(٣٠)

Kristis, ibid., P. 133

(٣١) راجع

مسألة تقوُّم الموضوعات ذاتياً او تقوُّم الموضوعية ذاتها في الذاتية الترانسندنالية
البيندائية .

إذا كان لكل علم منهجيته الخاصة فإن العلم الجديد الذي هو علم
« عالم الحياة » ويتناول مسألة تقوُّم الموضوعات في « عالم الحياة » هذا ، لا بد
له من منهجية خاصة تكون بدورها جديدة ومتميزة عن مناهج باقي العلوم
وخصوصاً « الموضوعية » منها . بذلك ، ولأن مفهوم العلم ، مهما كان ، لا
يمكن تجريده من الموضوعية او فصله عنها، تبرز ، امام هوسرل ، مسألة
جديدة تكمن في استخراج هوية الموضوعية الخاصة بعلم « عالم الحياة »
الجديد او في تحديد معنى جديد للموضوعية يتميز به علم « عالم الحياة »
بصفته ، هذا العلم ، علماً مادته من النوع الذاتي - النسبي . إن هذه
المسألة ، بدورها ، تجد حلها النهائي عند هوسرل في الكشف عن الذاتية
المتعالية البيندائية بصفته المتقوِّم الوحيد لكل موضوع وموضوعية مهما
اختلفت معانيها وتنوعت مدلولاتها ، وبالاخص تلك التي تقبع في اساس
علمية العلوم الانسانية الحديثة .

ثانياً : الطريق

اما الآن فلنتقدم خطوة اخرى لنلقي نظرة استجماعية على المنهج
الجديد ، منهج العلم الجديد الذي يتناول الكشف عن الذاتية المتعالية
(الترانسندنالية) انطلاقاً من « عالم الحياة » . هذا المنهج يُدعى منهج الردّ
(Reduktion) وبالتحديد : منهج الردّ المتعالي . إننا نذكر هنا ببحث خاص
تناولنا فيه شرح مقوِّمات هذا المنهج^(٣٢) . إلا أننا نرى هنا من الضروري
اعادة الكلام عنه خصوصاً وأن المهمة المطروحة علينا الآن تكمن في تسليط
الضوء على هذا المنهج من حيث هو طريق ، بل الطريق ، إلى الكشف عن
الذات المتعالية ، وليس مجرد طريق للوصف الفنونولوجي اطلاقاً .

(٣٢) راجع الفصل الثاني من هذا الكتاب .

إن الكلمة - المفتاح على هذا الصعيد هي الامتناع عن الحكم (epoché) او تعليقه . وبكلمات ادق : إنها تعليق قيمة الحكم ، تعليق صدقه وكذبه على السواء . إنها إذأ ، الامتناع عن الحكم بالمعنى المنطقي الصرف وليس باي معنى بدنفسى . بذلك يتضح لنا أن تعليق الحكم او الامتناع عنه ليس اطاحة بالحكم ينتهي بنا إلى الصمت الذي نصح ارسطو به الشكوكيين . من هنا ينطرح السؤال عما يبقى من الحكم بعد تعليق قيمته الصدفية والامتناع عن الالتزام بها . بكل بساطة نقول : إن ما يبقى منه هو معناه . اما معناه الباقي هذا فهو الوجه الآخر لتعين موضوع الحكم على نحو معين او لكيونته - كذلك (So- sein) . هذه الكيونة المتعينة معنويا صرفاً سمينها في ما مضى ^{أنيّة} الحكم وميّزناها عن ^{أنيّة} الموضوع التي اصبحت بصفتها الوجه الآخر لوجوده ، بين ما طاله تعليق الحكم والامتناع عن الالتزام بقيمته الصدفية . بذلك ، ومن خلال هذا المعنى الخاص للتعليق والامتناع يتضح لنا ايضا المعنى العام لمنهجية الرد . إنه ، على هذا الصعيد ، ردّ الحكم إلى ما يُحكم فيه . ردّ الحكم إلى معناه الصرف ، ردّ ^{أنيّة} الموضوع إلى ^{أنيّة} .

في هذا الضوء ينبغي علينا أن نفهم هوسرل عندما يقول أن الطريق من « عالم الحياة » إلى الذات الترانسندنتالية يبدأ بتعليق كل العلوم الموضوعية واتخاذ موقف منها يكمن في « المتساهدة اللامتكاينة » او بتعبير اوضح : في التفرج اللاملتزم^(٣٣) . وواضح الآن أن هذا التعليق لا يطيح بالعلوم الوضعية ، بل يحتفظ بها كإنجازات ثقافية فيما يفقدنا كل اهتمام نظريّ بها . اكثر : إن هذا التعليق الاول يعود بالعلوم الموضوعية إلى « عالم الحياة » ويردّها إلى اساسها الذاتي - النسبيّ فتبرز امامنا كمجرد وقائع معنوية من صلب « عالم الحياة » الذي نعيش فيه حتى كعلماء وفلاسفة .

إن « عالم الحياة » لا يتأثر بهذا التعليق الاول . فهو يبقى لنا كعالم

زمكانيّ وكأفق عالميّ لتجربة الموضوعات من فعلية وممكنة . إنه يبقى عالم ذاتيتنا النسبيّ ولم يخسر شيئاً من حجارته وحيواناته ونباتاته وبشره وبنائه البشرية . أكثر : إنه يبقى عالم يقيناتنا الأولى وبداهاتنا الاصلية وحقائقنا العملية في الحياة اليومية .

بالنسبة لعالم الحياة هذا يمكننا اتخاذ موقفين مختلفين تماماً . فبإمكاننا أولاً أن نعيش فيه حياة عادية عفوية مناسبة ومُنصَّبة في الموضوعات العالمية كاهداف اهتماماتها . وبإمكاننا ثانياً خرق هذه العفوية المناسبة وخرقها من خلال الانكباب التأملي عليها . إذاك يصبح الذاتيّ - النسبيّ موضوع نظرنا الجديدة فنرى « عالم الحياة » على أنه « معطى - لنا - من قبل » أولاً ، ونراه ثانياً على أنه معطى لنا في انحاء ظهورية ذاتية مختلفة .

هذه الامكانية الثانية للعيش في « عالم الحياة » هي بمثابة تعليق ثانٍ نجريه عليه بالذات . بذلك فإننا نركز الآن انظارنا في وقفة تأملية على مختلف انحاء حياتنا الواعية من حيث هي افعال واعية ، وهي ، هذه الناحية الذاتية ، ما كنا ساهمين عنه من قبل ، حين كنا نعيش عفوية الامكانية الاولى للعيش واليقظة في « عالم الحياة » عالم الموضوعات والاهتمامات العملية . إن انظارنا متجهة الآن إلى انحاء انعطاء العالم وحضوره في افعالنا الذاتية الواعية . إننا نريد ، إذ ذاك ، أن نرى كيف يتقوّم العالم الوجوديّ الكليّ في افعال وعينا ومن خلال تغير القيم النسبية والظهورات الذاتية ، وأن نرى ، بالتالي ، كيف يتقوّم وعينا للوجود الكليّ بصفته افقاً كلياً لموضوعات موجودة وواقعة (٣٤) .

هنا تجدر الملاحظة أن التعليق ليس مجرد هَوَاية فلسفية نقضي فيها اوقات فراغنا ، ولا هو ، حتى ، مجرد مرحلة من مراحل التفلسف إذ نقطعها ننساها ونتنقل إلى غيرها . إن التعليق هو من صلب المنهج ، بل هو الاساس الذي يحمل الطريق .

من خلال هذا التعليق الكلي^(٣٥) يبرز في حقل نظرنا تضايف هام جداً : تضايف الوعي والعالم ، او تضايف العالم ووعي العالم . هنا يبدو العالم ذاته وما فيه من موجودات ومعاني ، من اجاز الذاتية الانسانية المطلقة بصفتها المتقوم الاول والدائم لكل معنى ولكل قيمة كينونية^(٣٦) . بذلك فواضح أن العالم لا يضيع من خلال التعليق . إنه يبقى كما كان سابقاً وكما هو الآن بالنسبة لي كعالمي ، بل كعالمنا الانساني الواحد ، إنما يظهر الآن كمتضايف لذاتي صرفاً ، هذه الذاتية التي تعطيه معنى كينونته . وهكذا فانا الآن ، ومن خلال التعليق الكلي للعالم ، اصبحت اقف فوق العالم أطل عليه بصفته الجديدة كظاهرة^(٣٧) .

من هنا يبدأ هوسرل مسيرته الوصفية . إذ ذاك فليس همّه الاكبر أن يبحث عن إنية الاشياء وأنياتها (ihr Sein und Sosein) ، بل أن يأخذها ، هذه الاشياء ذاتها ، من وجهة نظر تبدّيها في افعالنا الذاتية او في افعال وعينا . إنه يبدأ مسيرته الفنونولوجية بالتجربة الحسية او بما يسميه هو العيان الحسي (Sinnliche Anschauung) .

في الفصل الثاني من هذا الكتاب تناولنا هذه المسيرة الوصفية بعض التفصيل . وكنا اذ ذاك نتبع منهج الوصف الفنونولوجي ببعض التصرف ومن خلال فهمنا العام لروحية هذا المنهج الهوسرلي . اما الآن فإننا ننوي التعرض تانية لمسيرة الوصف الفنونولوجي : هذه المرة سوف نبقي قريبين من النص الهوسرلي قريباً يطل حدّ المطابقة الحرفية احياناً ، وغايتنا من ذلك واضحة ، إذ أننا نريد ، وبطريقتنا الخاصة ، سدّ بعض الفراغ في المكتبة العربية بالنسبة لكتابات هوسرل . فواحد فقط - على حد علمنا - من

(٣٥) راجع بشأن فضّ مضمون كلية هذا التعليق الفصل الثاني اعلاه .

Krisis, ibid., P. 154- 156

(٣٦) راجع

Krisis, ibid , P. 155

(٣٧)

كتبه تمت ترجمته ونشره في العالم العربي ، وذلك في مرتين مختلفتين كلاهما يفتقر إلى الدقة احيانا وإلى سلاسة التعبير ووضوحه احيانا اخرى ، فضلاً عن أن كلا الترجمتين اعتمدتا الترجمة الفرنسية ، وليس الاصل الالماني كاساس . من هنا كان قيامنا باعادة ترجمة هذا الكتاب^(٣٨) عن النص الالماني مباشرة ، وسوف نعمل على نشر هذه الترجمة عندما يُتاح لنا وقت

لنعد إلى المسيرة الوصفية ولنسمع هوسرل يقول ما يلي :

« هناك مثلاً اشياء (Dinge) التجربة على تعددها واختلافها . فلأركُز النظر على ايّ واحد منها . إن ادراكه حسيّاً ، حتى عندما يُدرَك في حالة لا يتغير فيها البتة ، هو ادراك كثرروي : رؤيته ، لمسه ، شمه ، سمعه والخ . . . وفي كلٍ من هذه الافعال أدركه على نحو مختلف . فالمرثي في النظر ليس ، بحد ذاته ، الملموس في اللمس . وبالرغم من ذلك اقول : نفس الشيء عينه - وواضح أن ما يختلف فيه يكمن فقط في انحاء ظهوراته الحسية . وإن كنت ابقى في نطاق النظر صرفاً ، الاحظ أن في سيورورة كل نظر عاديّ ، وهي ، هذه السيورورة ، عملية استمرارية ، تظهر فروقات جديدة في كثرات متنوعة . كل مرحلة ، في هذه العملية ، نظر . إلا أن المرثي يختلف فيها من مرحلة إلى اخرى . وانا أُعبر عن ذلك كما يلي مثلاً : إن شيء النظر صرفاً ، اي المرثي « من » هذا الشيء ، هو بادىء ذي بدء ، سطحه . وانا ارى هذا السطح خلال تغير النظر : مرة من هذه « الناحية » ومرة من تلك ، وأدركه ، بالتالي ، بدون انقطاع في نواحي تتعاقب في تعدد مستمر . إلا أن هذه النواحي تعرض لي سطح هذا الشيء في تركيبه استمرارية ، وكل من هذه النواحي هو نحو وعبويّ من انحاء تبدي هذا السطح . إن هذا وجه آخر للقول : فيما يكون هذا السطح مُعطى لي فعليّاً أجدني أعني اكثر مما يُقدّم لي . بذلك فاني اتيقن من ائنيّة هذا الشيء الذي يشتمل على كل نواحيه في أن واحد ، كما أن يقيني هذا يتخذ جهة (Modus)

(٣٨) هذا الكتاب ، كما لا يحفى على البعض ، هو « تأملات ديكارتية »

تعيّن بمقتضى رؤيتي « المثلّي » لهذا الشيء . كل ناحية من نواحي الشيء المرئي تُقدّم لي شيئاً - منه . وفي تغير الرؤية المستمر لا تبقى الناحية المرئية مرئية بالفعل ، لكنها تبقى « محفوظة » بحيث يصار إلى ضمّها إلى سائر النواحي المحفوظة من قبل . وهكذا أتعرّف إلى الشيء او (في ترجمة حرفية عن الألمانية) اتعلم ادراكه (So lerne ich das Ding kennen) (٣٩) .

بذلك فإن موضوع الادراك لا ولن يُعطى في التمثل والمعاينة على نحو استفادتي وبكليته . فهو يقدّم لنا ذاته تدريجياً من خلال الكشف عن مضامين آفاقه المختلفة ومن خلال الآفاق الجديدة المتفتحة من خلال فض هذه المضامين (٤٠) . إنّ الافق هو الجوانب التي لا اراها من موقعي الراهن . وكل جانب من الجوانب التي لا اراها (لم اراها بعد) افق يحتوي على امكانيات منظورية لا متناهية . وهكذا فإن كل جانب أنتقل إلى ادراكه على نحو فعليّ يشكل تحقيقاً عيانياً او ملاً (Erfuellug) يلاً كان حتى هذه اللحظة مجرد امكانية ادراكية مرتسمة على نحو قصديّ في افقها الخاص .

لكن مهما بلغ عدد الآفاق ومهما توفّر لي الكشف عن مضامينها المنظورية فلن يتسنى لي ادراك موضوع الادراك على نحو استفادتي وبكليته . إنّ الادراك المتسم ماهوياً بطابع منظوري يلحق موضوعه لِعَقاً (كما سبق لنا أن صوّرنا هذا الوضع في مناسبة اخرى) ، فتحيله اللعقة على اللعقة - ولا يُغْبَهُ غَبّاً وينصرف . وإن كان للموضوع آفاق لا متناهية من الامكانيات ، فلا بد وأن يكون الموضوع ذاته هو المحيط . ومن بوسعه أن يلحق المحيط ؟

إنّ في هذا بالذات دليلاً ، في نظر هوسرل ، على تفوّق الموضوع على كل ادراك ، وإلى امتناع حله وانحلاله نهائياً في سلسلة معينة من الادراكات المختلفة . وفي هذا الامتناع بالذات تكمن مفارقة الموضوع لوعمي انا ولكل وعيٍ منظوريٍّ آخر ، فيبقى ادراكي له في منأى عن خطر الانانة . هذا هو

بالذات المعنى الاعمق لكل واقع متحقق أو لكل حقيقة واقعية (Realitaet) ، بل هذا هو اساس امكانية تيقننا من إنية الشيء ووجوده : مفارقتة للوعي على هذا النحو اللامتناهي . من هنا أن إنية الشيء هي معنى وجودي يتقوم في افعال الوعي الترانسندنتالي دون الرجوع إلى هذا الشيء في موقف طبيعي . هذا المعنى الوجودي هو امكانية متضمنة في آفاق الشيء المرئي بحيث تبقى امكانية صرفاً ما لم « تفعل » وتموقع من خلال الادراك ومؤلفيته الموضوعية . من هنا قول هوسرل اعلاه : فيما يكون هذا الشيء معطى لي فعلياً إجدني أعني أكثر مما يقدم لي . بذلك فاني أتيقن من إنية هذا الشيء الذي يشتمل على كل نواحيه في آن واحد ، كما أن يقيني هذا يتخذ جهة (modus) تتعين بمقتضى رؤيتي « المثلى » لهذا الشيء . بكلمات اخرى : إن درجة يقيني من إنية الشيء ، كأن يكون وجوده بالنسبة لي ممكناً او محتملاً او اكيداً على نحو توسطي او حتى في بداهة مباشرة ، تتراوح مع اختلاف مثلية رؤيتي وادراكي له . اما هذه المثلية فهي الوجه الآخر لمدى تفعل الامكانيات الادراكية في آفاق هذا الشيء - الآفاق التي لم نتناول منها حتى الآن سوى الافق الداخلي .

إن « الأفق » ، كما رأينا ، تعبير من صلب الجهاز اللفظي الفنونولوجي وضعه هوسرل من اجل توضيح بنية الوعي القصدية المتعالية . فكل فعل يعيشه الوعي يتسم ، بصفته فعلاً متغيراً باستمرار إن لجهة ترابطه في الوعي او لجهة المراحل المختلفة لانسيابه ، بافق متغير - افق قصدي لامكانيات الإحالة (Verweisung) . والإحالة هذه هي إحالة على امكانيات (Potenzialitaeten) خاصة بهذا الافق . فمثلاً لكل ادراك حسي بوصفه ادراكاً فعلياً او ادراكاً لما هو معطى بالفعل من جوانب الموضوع ، أن يحيلنا ، كما رأينا اعلاه ، على الجوانب الغير مدركة فعلياً في هذا الموضوع ، انما المعينة ، في ادراكنا له كموضوع ، على نحو التوقع ، اي تلك الجوانب التي نتوقع قدومها العياني توقعاً ضمالياً لا عيانياً^(٤١) .

من هنا نلاحظ أن الافق ليس شيئاً يتَّسِم به الوعي في معزل عن موضوعه . إن الافق هو ما يتميِّز به الوعي من حيث هو تضافيف ذاتي - موضوعي ، ولا معنى لهذا الافق ولا قِوام خارج هذا التضافيف . إلا أن الموضوع هو موضوع الوعي في الوعي ، وليس موضوعاً خارج الوعي وباستقلال عنه . من هنا اهمية الموقف للمتعالى ، عند هوسرل ، بالنسبة للكلام عن « الافق » وعن مُوقَفِيَّة الوعي والموضوع . فوحده هذا الموقف التأملي والمرتد ، في تأمله ، إلى الذات الفاعلة على نحو قصدي ما يُبرز لنا الوعي بصفته تضافيفاً ذاتياً - موضوعياً او بتعبير هوسرلي : تضافيفاً نِوَاطِياً - نِمْاطِياً (٤٢) .

اكثر : إن الافق بوصفه تضافيفاً ذاتياً موضوعياً هو مُتَقَوِّم الموضوعية بالنسبة للأنثيات ، وهو مُتَقَوِّمها ايضاً بالنسبة للإنثية . إن الموضوعية ، بالنسبة للإنثية كانت ام للإنثية سواء ، تتقوِّم من خلال مُوقَفِيَّة الموضوع ، وذلك بوصف الافق مرتع امكانات كينونة الموضوع ، هذه الامكانات المعطاة دائماً على نحو ضميري لا عيانيّ إنما كالوجه الآخر لما هو معطى عيانياً في ادراك الموضوع . هذه الـ « دائماً » هي الوجه الآخر لبنية قبلية (a priori) يشترك فيها كلا الذات والموضوع من خلال فعل الادراك . إنها، اذا ، هذه البنية القبلية ، تميز الادراك ذاته بوصفه فعلاً واعياً قصدياً ، او بصفته الماهوية تضافيفاً ذاتياً - موضوعياً ، أو نِوَاطِياً - نِمْاطِياً .

بذلك فإن ثورية هذه الرؤيا الهوسرلية ، تكمن ، كما نراها ، في ابرازه ، وهو الداعي إلى البداهة والمبشِّر بضرورة العيان الاصيلي المباشر بالنسبة للمعرفة ، لأهمية الدور الذي يلعبه الضمير في تقوِّم فعل الادراك . إن العيان ، حتى يصبح من شأنه فك طوق الأنانة ، لا ينبغي أن يكتفي بالبداهة

(٤٢) إن إتيان هذا التضافيف الداتي الموضوعي على صعيد تأملي ترانسندنتالي وكونه ، بالتالي ، تضافيفاً نِوَاطِياً - نِمْاطِياً ضمن بنية الوعي التراسندنتالي ذاته يفرِّقه حذرياً عن التضافيف الداتي - الموضوعي بالمعنى العادي والذي هو من مسلمات نظرية المعرفة التقليدية بغية فهم الابعاد المعوية للتضافيف البِوَاطِية - النِمْاطِية راجع الفصل الثاني اعلاه .

والمباشرة والاصلية ، بل عليه ، حتى يحقق غاية الموضوعية ، أن يتسم بشفوية بلورية تحيله على ما ليس معطى ، في الموضوع ، إلا على نحو ضميري لا عياني وفي آفاق مختلفة يعمل الإدراك على فضها عيانياً من خلال الإحالة والدوران - إذا شئت - حول الموضوع .

في هذا الضوء نستنتج هوسرل ثانية . فلنسمعه يقول ما يلي ولنر كيف تتم الاحالة عنده من الافق الداخلي للموضوع إلى افقه الزمني .

« لا بد لكل وصف اول من أن يأتي بدائياً ، وسرعان ما يقف المرء امام الغاز هذا التضمن » (الموفق) « لكثرات الظهورات ، التي بدونها لا تكون لنا الاشياء ، ولا يكون عالم التجربة معطى لنا البتة . وسرعان ما نقف ايضا امام صعوبات الفرض العيني لهذا التضايف القبلي » (تضايف المعطى عيانياً إلى المعطى ضميرياً) . « إن هذا القبلي لا يمكن كشف النقاب عنه إلا على نحو نسبي ، او في فرض موفق سرعان ما يلاحظ المرء من خلاله أن عقبات مغلقة وبعض الآفاق التي لم يعد بالامكان تحسسها باتت تتزاحم لاستجوابها من قبل تضايفات جديدة بحيث تصبح » (هذه الآفاق) « تتعلّق على نحو لا انفكاكي بالآفاق التي سبق فضها من قبل . على سبيل المثل فإننا نبدأ ، على نحو عفوي ، « تحليلاً قصدياً » من هذا النوع للإدراك الحسي انطلاقاً من تفضيلنا لشيء ساكن وغير متغير بالنسبة للناحية الكيفية (qualitativ) ايضا . إلا أن اشياء البيئة الإدراكية لا تُعطى لنا بهذا السكون إلا على نحو عابر ، وسرعان ما تطرأ ، إذ ذاك ، المسألة القصديّة المتعلقة بالحركة والتغير . لكن هل كانت هذه الانطلاقة من الشيء الساكن والغير متغير فعلاً ذات طابع عرضي ؟ أو ليس تفضيلنا ذاته للسكون ينم عن دافع متأصل في المسيرة الضرورية لباحث من هذا النوع ؟ أو انطلاقاً من جهة اخرى انما مهمة : لقد بدأنا بعفوية تامة تحليلنا القصدي للإدراك الحسي (بصفته ما يُدرَك فيه صرفاً) وفضلنا ، في ذلك ، الاجسام المعطاة عيانياً . اليس حَرَباً بهذه الانطلاقة أن تُعرب لنا ايضا عن ضرورات ماهوية (Wesensnotwendigkeiten) ؟ إن العالم ، بصفته عالماً زمنياً هو عالم زمكاني

يتخذ فيه كل شيء امتداده المكاني وديمومته الزمنية وموقعه ، بالنظر إلى هذا الامتداد وهذه الديمومة ، في الزمن الكلي وفي المكان . وهكذا فإن الوعي اليقظ يعي هذا العالم باستمرار ، وهو يعيه كافي كلي . إن الإدراك يتعلق بالحاضر فقط . وهذا يعني مسبقاً أن وراء هذا الحاضر ماضياً لا نهائياً وامامه مستقبلاً مفتوحاً . وللتو نرى حاجتنا إلى تحليل قصدي يتناول التذكر بصفته النحو الاصيلي لوعي الماضي . إلا أننا نرى ايضاً أن تحليلاً من هذا النوع يفترض الإدراك على وجه مبدئي ، وذلك بقدر ما أن سابقية الإدراك « (الإدراك الماضي) » هي متضمنة في التذكر وبوجه ملفت للنظر . فإنا كنا نتأمل الإدراك الحسي بذاته وعلى نحو مجرد نجد أن الحضور (Praesentation) هو مُحَصَّلُهُ القصدية . إن الموضوع يُعطى بصفة « الهناك » ، أصلياً هناك وفي حضور . لكن في هذا الحضور . بصفته حضور موضوع ممتد في المكان ودائم في الزمان ، تكمن استمرارية معيئة لما هو باقٍ في الوعي ، انما منصرم وفاقد ، إذ ذاك ، حضوره العياني ، اي استمرارية المحفوظات (Retentionen) . اما في اتجاه آخر فتكمن استمرارية الإطلاقات (Protentionen) « (٤٣) » .

في كتابه « فنومنولوجيا ووعي الزمن الداخلي » يقول هوسرل ، شارحاً نظريته في وعي الزمن ، أن لا وجود للحاضر على صعيد الزمن الموضوعي المجرد عن كل تجربة معيوشة . فالزمن ، على هذا الصعيد ، مجرد نقطة وهمية تفصل الماضي عن المستقبل . لكن الحال يختلف تماماً على صعيد التجربة المعيوشة وتجربة الزمن . إن زمن التجربة ليس تراكمياً للحظات متلاحقة ، بل تيار جارف تتقوم فيه حياة الوعي بما فيها من مضامين وانحاء وابعاد . وهو ، هذا الزمن المعيش ، « حاضر » بالذات . اما هذا الحاضر فيتقوم كوحدة شعورية مناسبة في بُعدين مختلفي الاتجاه : بُعد « يعود » إلى الماضي ويدعوه هوسرل (Retention) . ترجمته الحرفية : « الحفظ » ، وبُعد « يُطل » على

المستقبل ويدعوه هوسرل (Protention) . ترجمته المجازية : « إطلال » . هذا وإن « الحفظ » يعود إلى الماضي دون أن يصبح من صلب ماضويته (ومن هنا ايضا حضوره) ، كما أنّ « الإطلال » يُطلّ على المستقبل دون أن يصبح من صلب مستقبلتيته (ومن هنا ايضا حضوره) .

هذان البعدان : « الحفظ » و « الاطلال » ، يؤلفان وحدة الحاضر الحي الحاربي (هوسرل يسميها (Prasentation) . فكأن الوعي في تجربة الحاضر - والتشبيه لنا - عينا سائق يقود سيارة مناسبة : احدهما تنظر إلى الامام وتطل على مسافة محدودة من الطريق (الاطلال) ، والاخرى تنظر إلى الوراء كما في مرآة خلفية وترى ، إذ ذاك ، مسافة محدودة من الطريق (الحفظ) ، وذلك كله في آن واحد وعلى نحو مباشر وعفويّ .

فأنا عندما اتكلم ، متلاً ، احقق معنى معيناً في غمط الحضور بحيث « احفظ » ما تقدمت بقوله وأطل بأن على ما انا مزمع على قوله ، فيكتمل بذلك معنى ما اقوله - على الاقل مرحلياً . بدون « الحفظ » لا اعود اعرف ما كنت اقوله وعمّا كنت اتكلم . وبدون « الإطلال » لا يعود باستطاعتي انهاء الجملة على نحو مفيد . وكلا « الحفظ » و « الإطلال » يدخل في وحدة الفعل المعنويّ (التكلم) كمقومين ما هويّين للحضور - حضور المعنى المكتمل في الذهن .

من هنا نعود مع هوسرل إلى وصف معيوشية الحركة ، فيقول :

« لقد وجهنا انظارنا ، حتى الآن ، إلى كثرات النواحي المعروضة لنفس الشيء عينه وإلى تبدلات منظورات القرب والبعد . وسرعان ما نلاحظ أن هذا العرض المنسّق « لـ » هذه النواحي يعود ، في تعلق ارتداديّ ، إلى كثرات تضاييفية » (إلى كثرات تتضايّف إلى نسق العرض الجوانبي) « من مجريات الاحساس بالحركة . هذه الاحساسات بالحركة (kinaesthesen) تتميز بطابع الـ « انا اعمل » ، او الـ « انا أحرّك » (بحيث

ينبغي اعتبار الـ « انا ابقى ساكناً » من ابعاد هذا الطابع الخاص . إن الاحساسات بالحركة تتميز من حركات البدن التي تبدئ حسيماً ، وبالرغم من هذا التميز فإنها تنتمى معها على نحو ذي طابع خاص بحيث تكون هذه الازدواجية في معنى الحركة من صلب حركية البدن (احساسات داخلية بالحركة - حركات واقعة جسيماً وخارجية) « (٤٤) .

إلاً أن اهتمام هوسرل بالحركة له جانب نظري معرفي يصب في قنوات التفريق بين الإنية والوهم (Sein und Schein). « ففي الادراك المتواصل يكون الشيء معطى لي « هناك » في يقين إنوي بسيط ، يقين إنية الحضور المباشر - عادة ما يكون الأمر كذلك ، كما ينبغي أن أضيف . أي أن الوعي لا يحتفظ بذاته في حضور رامن كوعي الشيء الواحد المتبدي بذاته وعلى نحو كثروي» (في ظهورات مختلفة) «إلاً بقدر ما أطلق العنان لاحساساتي بالحركة وأعيش تبدياتي» (تبديات الشيء) «المناسبة بصفاتها تبديات تتعالق في انسيابها مع مجرى احساساتي الحركية . وإذا سألت عما يتضمنه هذا التعالق بين تبديات الشيء واحساساتي الحركية المتبدلة أدرك أن وراءه ارتباطاً خفياً قصدياً من نوع الـ « اذا . . . ف » ، اي أنه ينبغي أن تجري التبديات في تتابع منسق مع احساساتي بالحركة . وهكذا يمكن التنبؤ بها على نحو مسبق على أنها تندرج توقعياً في سياق ادراك صادق (eines stimmenden wahrnehmens) . إذ ذاك فإن الاحساسات الفعلية بالحركة تكمن في نسق التمكن من الاحساس بالحركة ، وهو النسق الذي يتضايق اليه نسق التوابع (Folgen) الممكنة والخاصة باحساسات الحركة على نحو منسق (einstimmig) . تلك هي ، إذاً ، الخلفية القصدية لكل يقين بسيط من إنية الشيء المعطى في نمط الحضور (des praesentierten Dinges) « (٤٥) .

ثم ينتقل هوسرل إلى مسألة الوهم فيقول :

« لكن غالباً ما يحدث تصدّع ما في هذا الاتساق : الإنّيّة تتحول إلى وهم ، أو إلى وجود مشكوك في أمره ، أو إلى مجرد وجود بالامكان أو بالاحتمال والخ . . . إذ ذاك ينحلُّ الوهم من خلال « التصحيح » ، أو من خلال تغيير المعنى الذي كان الإدراك قد اتخذته من قبل . ومن السهل أن نرى أن تغيير المعنى الإدراكيّ (des apperzeptiven Sinnes) يتم من خلال تغيير الافق التوقعي الخاص بالكثيرات العادية (الجارية باتساق) المتوقّعة ، كأن يرى المرء انساناً ويضطر لاحقاً - إذ يلمسه - إلى العودة عن ذلك وإلى اعتباره دمية (تتبدّى بصرياً كإنسان) « (٤٦) .

بعد ذلك ينتقل هوسرل إلى الحديث عن الافق الخارجي ، وذلك بعد أن عمد إلى فض الافق الداخلي للإدراك الحسي : من حيث سكونيته وحركيته ومن حيث التضايقات القصدية (الذاتية - الموضوعية) المتضمنة في هذا الأفق . فلتتابع ، الآن ، فضّه للافق الخارجي الخاص بالإدراك ولنسمعه يقول ما يلي :

« . . . إن إدراك شيء معين هو إدراكه في حقل إدراكيّ . وكما أن الشيء الواحد لا يتخذ ، في الإدراك ، أي معنى إلا من خلال أفق مفتوح من « ادراكات ممكنة » ، وذلك بقدر ما أن المدرك بالفعل « يُحْيَلُ » على كثرة نسقية من التبديات الإدراكية الممكنة والخاصة به على نحو مُتَّسِق ، كذلك فإن للشيء أفقاً آخر : إنَّ له ، في قبالة الافق الداخلي ، أفقاً خارجياً ، وذلك بقدر ما أن هذا الشيء ينتمي إلى حقلٍ من الأشياء (Ding eines Dingfeldes) . وهذا يحيلنا ، بالنهاية ، على العالم كلّهُ بصفته « عالم الإدراك » . إن الشيء هو مجرد شيء واحد في مجموعة كلية من الأشياء المدركة فعلياً وفي آن واحد . لكن هذه المجموعة ليست ، بالنسبة لإدراكنا ، العالم كلّهُ ، بل هي ما يتبدّى لنا العالم فيه . إنَّ هذه المجموعة ، بصفحتها حقلاً إدراكياً بُرْهَوِيّاً ، تتسم دائماً ، في نظرنا ، بطابع استلالي : كونها

مستلَّةً « من » العالم (Ausschnitt « Von » der welt) ، من الكون (universum) ، كون اشياء الادراكات الممكنة . هذا هو اذا ، العالم الحاضر حيثياً . إنه يتبدى لي حيثياً من خلال لبُّ من « الحضور الاصيلي » (مما يشير إلى الطابع الذاتي الاستمراري الخاص بالمدرِّك فعلياً وبصفته كذلك) ومن خلال قيمه المؤفَّقة داخلياً وخارجياً « (٤٧) .

وهكذا يستمر العالم مدرِّكاً في حياتي الواعية ، ويستمر منساباً في وحدة وعيي المدرِّك . صحيح أن انصرام الكثرات المتهيئة (على نحو مُسبق) - وفيه يتقوَّم وعيي لوجود الاشياء في الادراك الحسي البسيط - لا يتم دائماً وفي مختلف الحالات الفردية ، باتساق تام . إنَّ اليقين الإنووي (Seinsgewissheit) ، الذي فيه يكمن اليقين المسبق بخصوص التمكن - خلال سيرورة الادراك ومن خلال توجيهه مُنوع لإحساسات الحركة - من الاتيان بالكثيرات (الجوانبية) المتعاقبة مع احساسات الحركة إلى انصرام تحقيقي (erfuellend) مُتسق (einstimmig) - هذا اليقين لا يثبت دائماً . وبالرغم من ذلك كله فإنَّ إتساقاً معيناً يثبت باستمرار في الادراك الكليِّ العام للعالم ، وذلك ، طبعاً ، من خلال التصحيح المواكب لهذا الادراك باستمرار دائم (٤٨) .

إلا أن ثبات هذا اليقين الكليِّ ليس من شأنه أن يجعل من « يقين العالم » بداهة حتمنطقية . إن هوسرل يشير إلى خطر إمكانية هذا الخلط في كتابه « تأملات ديكارتية » حيث يقول أن وجود العالم الواقع لا يتمتع ببداهة حتمنطقية (apodiktisch) ، إذ « ليست التجربة الفردية فقط ما قد يفقد قيمته وينتهي إلى وهم من اوهام الحواس ، بل إنَّ روابط بجملتها لتجربات فترة معينة مما يمكن شمله في نظرة واحدة عامة ، قد تنكشف في النهاية كوهم تحت عنوان « حلم مترابط الاجزاء » (٤٩) . ليس ، إذاً ، وجود العالم

Krisis, ibid , P 165

ibid., P. 166

Cartesianische Meditationen , ibid., P. 57

(٤٧) راجع

(٤٨) راجع

(٤٩) راجع

حتمنطقياً ، ولا بداهة هذا الوجود هي اولى البدايات المتوفرة لنا^(٥٠) . ومن هنا ، بالتالي ، ضرورة التصحيح بالنسبة لمجمل « يقينانا العلمية » .

من خلال مسألة التصحيح وضرورته لليقين نجد انفسنا محالين إلى الافق الرابع ، الافق البينداتي . إن ضرورة التصحيح هذه تطرح وجود الآخر ، بل ضرورة وجوده بالنسبة لي كوعي مدرك على بساط البحث . لو كانت كل معارفنا تتسم ببداية حتمنطقية ولا يعوزها اي تصحيح لانتفى البعد البينداتي الاصيل للمعرفة ولبقي الآخرون يؤلفون ، بالنسبة لي ، مجرد جمهور ينحصر دورهُ في الاطراء والتصفيق . لكن الامر ليس كذلك ، ولا يجوز بالتالي أن نحصر بحثنا ضمن اطار عياناتنا الخاصة ، بل ينبغي أن ننقل من البعد الذاتي الصرف للادراك إلى ابعاده البينداتية التي سوف تبدى لنا ، في نهاية المطاف ، كالمتموم الوحيد لموضوعية المعرفة . من هنا نعود ، الآن ، إلى هوسرل ذاته فنسمعه يقول ، على هذا الصعيد ، ما يلي :

« لكل منا ادراكاته واستحضاراته ، تساوقاته الادراكية وتخفيضاته اليقينية (تخفيض اليقين إلى امكانيات مجردة ، إلى ارتيابات ، إلى اسئلة او إلى اوهام) . لكن العيش بعضنا مع بعض يتيح لكل منا أن يشترك في حياة الآخرين . وهكذا فإن العالم عموماً ليس موجوداً فقط بالنسبة للناس كأفراد ، بل ايضا كجماعة ، وعلى وجه التدقيق : من خلال جتمعة المدركات البسيطة »^(٥١) .

ثم يتابع هوسرل قائلاً : « في هذه الجتمعة نعثر ايضا وباستمرار على تبدلات قيمية في تصحيح متبادل . في التفاهم » (المتبادل) « تتداخل تجرباتي ومحصلاتي التجريبية مع تلك التي للآخرين ، وذلك في اتصال يماثل ارتباط سلسلات التجربة الافرادية في الحياة التجريبية : أكانت هذه حياتي الخاصة او

ibid

Krisis, ibid., P. 166

(٥٠) راجع

(٥١)

حياة اي فرد آخر . ومرة اخرى نرى أن التساوق بين ذاتي للقيمة يبرز ،
 بالنسبة إلى التفاصيل بوجه عام ، كالشيء العياري العادي (als das Normale) ، كما تبرز ، بذلك ، وحدة بين ذاتية خلال كثرة القيم بما فيها
 الاشياء القيمة . هذا واننا نرى ، إلى ذلك ، أن توافقاً يتم ، على نحو
 ضمني وحتى غير ملاحظ احياناً ، وعلى نحو مُعلن : في تفاوضات متبادلة وفي
 نقد ، احياناً اخرى ، وذلك بالرغم من الظهور المتكرر لتضاربات بين ذاتية .
 على الاقل فإن امكانية تحقيق هذا التوافق تبدو اكدية على نحو مسبق بالنسبة
 لكل امرىء . إن هذا كله يتواصل بحيث يتخذ نفس العالم عينه - بصفته قد
 اصبح لحد ما موضوعاً لتجربيات حاصلة ولحد آخر افقاً مفتوحاً لتجربيات
 ممكنة لدى الكل - قيمته ويحتفظ بها باستمرار : العالم كالاتق الكلي المشترك
 بين كل الناس ، كأفق اشياء موجودة بالفعل ، وذلك في وعي كل انسان فرد
 وفي الوعي الجماعي الناشئ والمنتشر من خلال الاتصال . كل له ، بصفته
 ذاتاً لتجربيات ممكنة ، تجرباته ، نواحيه ، روابطه الادراكية ، تبادلاته
 القيمة ، تصحيحاته والخ . . . ، كما أن لكل مجموعة اتصالية ، بدورها ،
 نواحيها الجماعية والخ . . . ومع ذلك فإن لكل امرىء ، بدوره ، وعلى وجه
 التدقيق ، اشياءه التجريبية ، اي تلك التي تتمتع في نظره بقيمة معينة ،
 وتلك التي يراها ، فتصبح ، في رؤيته لها ، موضوعات موجودة وموجودة على
 نحو معين في تجرباته . كل انسان يدرك ذاته كعائش في افق الناس الآخرين
 ممن يعيشون معه والذين يدخل معهم احياناً في اتصال فعلي و احياناً في اتصال
 ممكن . وهو يدرك ايضاً أن هؤلاء الناس الآخرين بوسعهم أن يفعلوا نفس
 الشيء عينه في مَعِيَّة فعلية وممكنة . إنه يعرف ، في اتصاله الفعلي مع رفاقه ،
 أن علاقة تربطه ، واياهم ، بنفس الاشياء التجريبية عينها ، وذلك بحيث
 تكون لكل منهم نواح وجوانب ومنظورات مختلفة لنفس الاشياء عينها . إلا
 أن هذه الاختلافات لا تكون لكل منهم إلا بقدر اندراجها جميعها في النسق
 الكلي الواحد لكثرات يعيها كل منهم لذاته بصفته هي ذاتها (في التجربة
 الفعلية لنفس الشيء عينه) دائماً افق تجربة ممكنة لهذا الشيء . اما بالنسبة

إلى الفرق بين الأشياء « الخاصة بي أصلياً » وتلك المستعرة (eingefuehlt) في الآخر بالنظر إلى كيفية (das Wie) انحاء الظهور ، وحتى بالنسبة الى امكانية التعارض بين الاستيعابات (Anfassungen) الذاتية والمستعرة ، فإن ما يختبره المرء أصلياً بالفعل كشيء ادراكيّ يتحوّل ، بالنسبة لكل امرئ ، إلى مجرد « تمثل - لـ » ، « ظهور - لـ » نفس الشيء الموجود موضوعياً . إن هذا « الظهور - لـ » هو معنى جديد للأشياء تستمدّه من التريب (Synthesis) ، معنى تستمد الآن منه هذه الأشياء قيمتها . إن الشيء ذاته هو ، بالواقع ، ما لا يتوفر لاحد بصفة المرئيّ فعلياً ، وذلك لانه ، هذا الشيء ، في حركة مستديمة ، ولأنه ، على صعيد الادراك ، وبالنسبة لكل امرئ ، دائماً وحدةٌ كثرةٌ مفتوحةٌ لا نهائياً من التجربات وأشياء التجربة المتغيرة : الخاصّة منها والغريبة ، إن الذوات المشتركة في هذه التجربة هي ، إذ ذاك ، بالنسبة لي ولكل امرئ آخر ، افق مفتوح لا نهائياً من الناس الذين ربما تلاقوا ، ومن ثمّ دخلوا ، في اتصال فعليّ معي ومع بعضهم البعض (٥٢)

بذلك ينتهي هوسرل ، في كتاب « الازمة » ، من فضيه للافاق الادراكية المختلفة من حيث بُناها العامة . صحيح أن الامكانات المتفتحة والمتفعلة في هذه الأفاق لا تعدو كونها حقائق نسبية يأخذ بها المرء كما تتبدى له في هذه الأفاق . إلا أن هذه الأفاق ، من حيث هي بنى عامة لتضايقات ذاتية - موضوعية ، ليست ، هي ذاتها ، نسبية . إن البنى العامة المتفعلة من خلال فضها او عيشها (لا فرق) ليست وقائع عرضية ، بل الخطوط العريضة ماهوياً لكل تجربة انسانية للعالم . كل هذا يتبدى لنا على نحو صريح من خلال فهمنا الاصيل للوعي كوعي في العالم وللادراك ، بالتالي ، كتيار منساب وحدوياً من التضايقات الذاتية - الموضوعية بما لها من آفاق امكانات ادراكية مختلفة . من هنا أن التضايقات الذاتية - الموضوعية في عملية ادراكنا للعالم لا يفضي ، بالرغم من النسبيات المنظورية المتفتحة والمتفعلة في

آفاقه المختلفة ، إلى اية ريبية من شأنها التسلط على المعرفة وحجب امكانيات اليقين . ووحدها موفّية الوعي والادراك ، بما فيها من آفاق تمّ فضُّها ، ما يضمن بقاء المعرفة الاصلية ممكنة بالنسبة إلى كل وعي وادراك منظوريّ .

هذا وجدير بالذكر هنا أن النماذجية القبلية التي رأيناها تنبثق من فضّ الآفاق المختلفة للوعي لا تشمل فقط ادراك الاجسام والموجودات الحسية ، بل تتعداها لتغطي كل ما تلّفهُ زمكانية العالم وكل الابعاد المعنوية لمختلف الحضورات الذاتية . « إن التحربة او البدهاة ليست كليةً فارغة ، بل تتماير من حيث الانواع والاجناس والمقولات القطاعية للموجود ومن حيث كل الجهات (Modalitaeten) الزمكانية أيضاً» (٥٣) . بكلمات اخرى : إن النماذجية القبلية بصفتها الوحة الآخر لموفّية الاشياء الادراكية لا تشمل هذه الاشياء من حيث إنّيّتها في المكان والزمان صرفاً ، بل تطال ايضاً أنيَّاتها . كيف لا وإلّائيّة ذاتها لا تتكّل موضوعاً بحد ذاتها ، بل تندرج بين أنيَّات الشيء . وضمن اطار كينونته المتعيّنة مقولياً . إن زمكانية الإيّة او زمانيتها الصرف (كما بالنسبة لمعطيات الوعي وافعاله) هي ، بدورها ، تعين ، او كينونة متعيّنة . إنها ، هذه الإيّة المتعيّنة زمكانياً ، تندرج في سياق أنيَّات الاشياء الادراكية الموفّقة . ولأنّ موضوع الوعي هو دائماً أنيّة معيّنة وكينونة متعيّنة فإن النماذجية القبلية التي رأيناها تنبثق من فضّ الآفاق المختلفة للوعي تمتد لتشمل كل الأنّيّات وانحاء الكينونة المتعيّنة . من هنا أن الوصف الفنومولوجي المؤرّق ليس منهجاً لدراسة الاجسام الزمكانية وحسب ، بل هو طريق لمقاربة كل أنّيّات الوعي وانحاء كينونته على مختلف الاصعدة من مادية ونفسانية واجتماعية وثقافية والخ . بهذا المعنى يقول هوسرل أن «الموجود ، أكان ذلك بالمعنى العيني او بالمعنى المجرد ، بالمعنى الواقعي او بالمعنى المثالي » (الأنّيّات على مختلف اصعدة الكينونة) ، « له انحاء حضوره الذاتي » (إنعطائه الذاتي) « الخاصة . كما له ، على صعيد الأنا ، انحاء غيبه الخاص

في جهات القيمة ، وذلك بما لهذه الانحاء العنوية « (القصدية) « من انحاء التحولات الذاتية (Subjektiv) في تركيبات التساوق والتعارض على صعيد ذاتي فرديّ وبينذاتي ايضاً «(٥٤) .

إن التفاصيل اعلاه من شأنها أن تمهد الطريق لتكشّف الذات المتعالية بصفقتها عالماً معنوياً قائماً بذاته ، او بصفقتها عالماً ذاتياً صرفاً . إلا أن هذه الذاتية ، كما رأيناها ، ذاتية قصدية ، وذلك بمعنى كونها ارتباطاً خالصاً لمختلف التضايقات الذاتية - الموضوعية في الوعي كما تبدّى لنا(٥٥) ، من خلال الوصف الفنونولوجي ، عالماً مؤقفاً من الامكانيات الادراكية . إنَّ قصدية هذه التضايقات الذاتية - الموضوعية هي طابع وظيفي تمارسه الذات المتعالية : كالوجه الآخر لعالميتها . هنا الطابع الوظيفي هو الوجه الآخر لما يدعوه هوسرل تقوُّم (Konstitution) المعنى في الذات المتعالية . إن هذه الذات هي المتقوُّم الوحيد لكل معنى ، بما فيه من معاني الكينونة والقيمة . وهذا التقوُّم هو عملية بناء للمعنى في تركيبات قصدية سبق لنا أن حاولنا شرحها في الفصل الثاني من هذا الكتاب .

ثالثاً : المنتهى

في معرض شرحه للذاتية المتعالية يقول هوسرل ما يلي :

« إنَّ العالم (وهو ما اصبح يُدعى من خلال الانتقال من الموقف الطبيعيّ إلى الموقف المتعالي : « ظاهرة متعالية ») يؤخذ ، منذ البداية ، كمجرد متضايقات للظهورات الذاتية وافعال العني ، للأفعال والقوى الذاتية التي فيها يكون للعالم ، باستمرار ، معنى وحدته المتغير والتي فيها يكتسب العالم هذا المعنى بتجدد مستمر . فاذا عدنا بالسؤال من العالم (الذي اصبح

Krisis, ibid .

ibid., P. 182

(٥٤) راجع

(٥٥) راجع

يتسم ، صرفاً ، بالوحدة المعنوية كمنح وجوده) إلى الاشكال الماهوية لهذا « الظهور - ل » او لهذا « العني - ل » العالم ، يتوجب علينا اعتبار هذه الانحاء الظهورية والعنوية « كالانحاء الذاتية (Subjektiv) لحضور العالم » او كالانحاء الذاتية لانعطائه . « واذ تصبح ، من ثمّ وفي تأمل جديد ، الاقطاب الأنويّة » (الأنوات) « وكل ما يعود اليها بصفته ذا طابع أنويّ نوعياً ، موضوعاً لدراسة ماهوية ، فإن هذه » (الأنويات) ايضاً تصبح ، بدورها ، تدعى الناحية الذاتية للعالم ، وذلك بمعنى جديد وسام يشتمل على الناحية الذاتية لانحاء ظهور هذه الاقطاب الأنوية ايضاً . « لكن المفهوم العام للذاتيّ يشمل ، في التعليق ، كل شيء ، اكان ذلك قطباً أنوياً وكوناً (Universum) من الاقطاب الأنويّة او كثرات ظهورية واقطاب موضوعية وكوناً من الاقطاب الأوضوعية (Gegenstandspole) » (٥٦) .

ثم يستدرك هوسرل قائلاً :

« لكن هنا تكمن صعوبة معيّنة . إن البينذاتية الكلية ، التي تنحلّ فيها كل موضوعية وينحلّ فيها كل موجود اطلاقاً ، لا يمكنها أن تكون إلاّ الانسانية جمعاء ، التي هي - وهذا ما لا يمكن نكرانه - مجرد جزء من العالم . فكيف يمكن لمقوم جزئيّ من العالم ، ذاتيته البشرية ، أن يكون متقومّ العالم كله - متقومه كبناء قصديّ ؟ » (٥٧) هل يُعقل ، كما يتابع هوسرل القول « أن المقوم الذاتي بين مقومات العالم يبتلع العالم برمته وبالتالي ذاته هو » ؟ (٥٨) « هل هذا هراء ، أم أنه ، بالحري ، مفارقة (Paradoxie) ضرورية يمكن حلها على نحو مضمع بالمعنى ، مفارقة تنبع ضرورتها من التوتر الدائم بين قوة الموقف الطبيعي الموضوعي وبداهاته المألوفة (قوة الفهم المشترك

Ibid., P 182-183.

Krisis, ibid., P 183

ibid.

(٥٦) راجع

(٥٧) راجع

(٥٨)

(Common sense) وبين الموقف المواجه له ، موقف « المتفرج غير المنحاز »؟ (٥٩) .

إن عدم امكانية حل هذه المفارقة هو الوجه الآخر لعدم امكانية التنفيذ المتسق لمنهجية التعليق الجذري والكلي ، ولامتناع تأسيس علم جديد يرتبط تحقيقه بهذا التعليق ارتباطاً صارماً . لو كان اللانحياز والتعليق شأناً من شؤون علماء النفس صرفاً - وهم في ممارستهم العلمية لا يفارقون الموقف الطبيعي والعالم كاساس تحركهم - لانخفضت كل بداهاتنا الفنونولوجية الاصلية إلى استبصارات تبقى ، رغم ماهويتها ، بسيكولوجية موضوعية^(٦٠) . هذا وإن هوسرل يخصص عدة صفحات لتبيان كيفية حل هذه المفارقة على صعيد ترانسندنتالي صرف بعد أن تسبب الخلط بين الموقف الطبيعي الموضوعي والموقف التأملي الترانسندنتالي إلى بروزها . بذلك تتعاضم الحاجة إلى بلورة جذرية الموقف المتعالي بالنسبة لدراسة قصدية الوعي كالمقوم الوحيد لكل موضوعية ووقائعية كتلك التي يوفرها علم النفس الموضوعي ولا يقف إلا على اساسها .

من هنا يعود هوسرل إلى السؤال الفنونولوجي الترانسندنتالي فيقول : « هل بوسعنا الاطمئنان إلى الواقع الصرف والاكتفاء بأن البشر ذوات (Subjekte) للعالم . . . وفي الآن ذاته موضوعات (Objekte) فيه ؟ هل نستطيع نحن ، كعلماء ، أن نستكين إلى أن الله خلق العالم وفيه بشر ، وأنه منحهم وعياً وعقلاً ، اي أنه اتاح لهم امكانية المعرفة وفي اعلى مراتبها المعرفة العلمية ؟ قد يكون ذلك ، في السذاجة الخاصة ماهوياً بالدين الوضعي ، حقيقة ، وحقيقة دائمة ، وذلك بالرغم من أن شيئاً كهذا لا يمكن أن يكون نهاية الامر بالنسبة للفيلسوف . إن لغز الخلق ، الخلق الالهي ذاته ، يُشكّل مقوماً ماهوياً في الدين الوضعي . إلا أن في ذلك وفي الجمع بين « ذاتية في

ibid

(٥٩)

ibid., P 184

(٦٠)

العالم كموضوع» وفي الآن ذاته «ذاتية للعالم كوعي» مسألة نظرية ضرورية، إذ ينبغي علينا أن نفهم كيف من شأن ذلك أن يكون ممكناً. إنَّ التعليق الذي وفر لنا موقفاً يعلو على تضاييف الموضوع إلى الذات بصفته، هذا التضاييف، من صلب العالم، واعطانا، إلى ذلك، الموقف المطلق على تضاييف الموضوع إلى الذات على صعيد ترانسندنالي، هذا التعليق يقودنا إلى التأمل والإدراك أن العالم، الذي هو لنا، هو بالنسبة إلى إنَّيته وأنيَّاته عالماً نحن، وأنه عالم يستمد معنى كينونته جملة وتفصيلاً من حياتنا القصدية، وذلك في نماذج قبلية لافعال يمكن اظهارها - يمكن اظهارها وليس تركيبها برهانياً او تخيلاً في تفكير ميثولوجي» (٦١).

في هذا «الإظهار» تكمن علمية العلم الفنونولوجي (الظهوري) الجديد. ولأنَّ استبعاده للتركيب البرهاني لا يعني ابتعاده عن المنهجية الصارمة في البحث عن الظهور والظواهر المتعالية فإنَّ منهج الرد المتعالي يتفتح امامنا كالطريق من خلال تعليق كل ما هو عالمي موضوعي والامتناع الجذري عن الحكم بصدد قيمته الصدقية. بذلك يبرز الرد بصفته عملية الرجوع من «عالم الحياة» إلى كينونته المتعالية في الوعي كتضاييف ذاتي - موضوعي. إذ ذاك، وباختفاء الموقف الطبيعي من حقل النظر، تنحلُّ المفارقة اعلاه بشأن التعارض بين كلية العالم المتقوم في الذاتية المتعالية وجزئية هذه الذاتية المتعالية كمتقوم العالم. هذا التعارض، وبالتالي تلك المفارقة، لا يبرزان إلاَّ انطلاقاً من الموقف الطبيعي حيث يخفى علينا أنه هو ذاته، هذا الموقف، هو اساس مفارقة الفرق بين «الجزء» و «الكل». كيف لا و «الجزء» و «الكل» معنيان يتقومان في الذات المتعالية عينها. إذ ذاك فإنَّ المتقوم يتقدم على المتقومات ولا يتأثر هو بالعلاقات الناشئة بينها: أكانت تلك علائق انسجام او علائق تعارض سواء - لأنه هو، هذا المتقوم، متقوم هذه العلاقات ايضاً.

من هنا ، من اسبقية الذات المتعالية كمتقوم لكل معاني الكينونة والقيمة ، بل من أسبقيتها على كل هذه المعاني ، ينبغي أن نفهم هوسرل عندما يقول عن الفلسفة الفنونولوجية ترانسندنتالية الجديدة أنها - عكس الفلسفة الموضوعية التي شهدتها تاريخ الفلسفة والتي قامت على اساس من البدايات المألوفة (بدايات موضوعية) - تستبعد كل اساس من هذا النوع . « إنَّ الفلسفة الفنونولوجية الذاتية ترانسندنتالياً » (المبيّنة للموضوع في ذاتيتها) « ينبغي عليها أن تبدأ بادىء ذي بدء بدون اساس . لكنها سرعان ما تكتسب ، بقوتها الذاتية ، إمكانية ابتداءع اساس خاص بها ، وذلك عندما تتمكّن ، في تأمل اصليّ ، من تحويل العالم الساذج إلى ظاهرة او إلى كونٍ من الظاهرات . فلا بدّ لسيرورتها الاولى ، كما يتبين من الشروحات العنوانية البدائية اعلاه » (محاولات هوسرل فض مختلف الأفاق الادراكية) « من أن تكون مسيرة تجريبية وتفكيرية في بداهة ساذجة . وليس لها منطق ومنهج جاهزان من قبل ، وهي لا تستطيع ، بالتالي ، أن تحصل على منهجها وحتى على المعنى الاصيل لانجازاتها إلا من خلال التأمل الذاتي المتجدّد أبداً » (٦٢) . فليس عجباً ، بالتالي ، أن تتعرّ هذه الفلسفة ، في البداية ، بالمفارقات والغموض .

لكن كيف يبدو ، كما ينبغي أن نسأل الآن ، حلّ المفارقة اعلاه بين كلية العالم المتقوم في الذاتية المتعالية وجزئية هذه الذاتية المتعالية بصفقتها لتقوم الوحيد للعالم ؟ كيف يبدو هذا الحل ، عند هوسرل ، بالتفصيل ؟

إن حلّ هذه المفارقة يأتي من خلال اعادة النظر في منهجية المسيرة الفنونولوجية الوصفية وتسلط الضوء ، من جديد ، على الطريق التي يتبعها التقوم (Konstitution) في مسيرته العالمية . فهوسرل يعترف بخطأ منهجي - كما يسميه - اقترفه اثناء عرض المسألة المتعالية ، مما ادى إلى بروز المفارقة . هذا الخطأ يكمن ، كما يقول هو ، في القفزة التي قام بها من آخر مرحلة

حققتها التعليق والردّ إلى الـبينذاتية المتعالية . إن آخر مرحلة توصل إليها الردّ جاءت تكمن في تبدّي العالم ، من خلال التعليق ، كظاهرة متعالية . هذه الظاهرة تشمل كلية العالم كعالم وما فيه من ذوات : ذوات الآخرين وذاتي انا . إن هوسرل يسمي الموضوعات المتبدّية في هذه الظاهرة المتعالية « أقطاباً أوضوعية » (Gegenstandspole) ، كما يسمي الذوات المتبدّية في هذه الظاهرة المتعالية « أقطاباً أنويّة » (Ichpole) . والقطب دائماً قطب لأنحاء ظهورية . إنه محور تتمركز حوله الظهورات كظهورات أوضاع وحدويّ معيّن . وواضح أن الأقطاب الأنويّة المتبدّية في ظاهرة العالم من خلال التعليق فقدت طابعها البشري وكل طابع نساني أو بدني بالمعنى الذي تشهده هذه الاقطاب في « عالم الحياة » (٦٣) .

قلنا إن القفزة الغير مبرّرة منهجياً جاءت من هذا العالم المتعالي او الترانسندنتالي إلى الذاتية الترانسندنتالية التي اعتبرت ، إذ ذاك وبعضا ساحر ، بينذاتية ترانسندنتالية هي ذاتية البشرية ككل على صعيدٍ مجتمّع . من هنا محاولة هوسرل الآن تصحيح منهجية المسيرة والتدقيق في كل ثناياها التقويمية .

إن مكمن المفارقة الأوّل هو الالتباس في معنى الانا . إن القفزة التي اتينا على ذكرها اعلاه جاءت قفزة من العالم كظاهرة إلى الـبينذاتية المتعالية : فوق رأس الأنا بمعناه الرئيس والذي بدونه لا تستقيم منهجية الفنونولوجيا ، في نظر هوسرل ، ابداً (٦٤) . فما هو هذا المعنى الرئيس للانا الذي تنطلق منه وبفعله المسيرة الفنونولوجية المنهجية ؟

يقول هوسرل : « إن التعليق يُبدع تَوْحُديّة (Einsamkeit) فلسفية من نوع فريد هي المطلب الاساسي لفلسفة جذرية بالفعل » . إلّا «أنني» ، في هذا التوحد ، لست واحداً (Einzelner) وحيداً يعزل نفسه - ولو بمعنى تعنتي له تبريره الفلسفي (. . .) - عن الجماعة البشرية التي يبقى مدركاً لذاته بصفة

الانتفاء لها . إنني لست « أنا » (واحدًا) ما يزال يقابل « انت » او « نحن » ، او ما يزال يشارك جماعة رفاقه الذوات في الاعتبار الطبيعي . إن البشرية باجمعها ، شأنها ككل تفريق في نظام الضمائر الشخصية (Personal pronomina) ، قد اصبحت ، في تعليقي لها ، ظاهرة ، بما في ذلك افضلية كوني « أنا » بشرياً بين بشر آخرين . إن الأنا الذي اتوصل أنا اليه من خلال التعليق ، أي الأنا ذاته الذي يمكن اعتباره ، مع بعض التحوير والتحسين في مفهومه ، الأنا الديكارتّي ، لا تمكن تسميته « أنا » إلا على نحو يدعو إلى الالتباس - ولو كان هذا الالتباس ماهوياً من صلب معناه . فأنا عندما اتأمل في تسميته لا يسعني إلا أن اقول : أنا هو من يمارس التعليق . أنا هو من يستجوب العالم كظاهرة ، العالم الذي ما يزال الآن يتمتع بقيمته الإنويّة والأنويّة (nach Sein und Sosein) ، وذلك بما فيه من بشر أنا على يقين تامّ منهم . اي أنا الذي يقف فوق كل الوجود (Dasein) الطبيعي بما له من معنى في نظري ، وأنا الذي هو قطب أنويّ لحياتي الترانسندننتالية التي فيها أولاً يجد العالم كعالم صرفاً معناه بالنسبة لي . وهكذا فالأنا يشمل كل هذه المعاني بعينية تامة » (٦٥) .

بذلك يتضح لنا أن الالتباس الرئيس في معنى الأنا يكمن ، من خلال التفاصيل اعلاه ومن خلال شرحنا اعلاه لمعنى القطب ، وبالذات لمعنى القطب الأنويّ ، يكمن بين معنى الأنا القائم بالتعليق والممارس له بجذرية متسقة من جهة ، والأنا المعلق في هذا التعليق الجذريّ والكلّي والشامل من جهة اخرى . هذا الأنا المعلق قد دخل العالم ، من خلال التعليق الكلّي ، على أنه ظاهرة ، على أنه قطب أنويّ له انحاء ظهوره وانحاء فعله القصدّي ، بما في ظهوره هذا من فقدان طابعه البشريّ الاصيل ، طابعه النفسانيّ او البدنقيّ .

إن هذا الالتباس في معنى الأنا يزداد تأزماً عندما نلاحظ أن كلا المعنيين لهذا الأنا يُعنيان على الصعيد المتعالي . فالأنا المعلق هو الآن « أنا » متعالٍ

بصفته قد أصبح من صلب العالم الذي بات ظاهرة متعالية من خلال التعليق . كما أن الأنا المعلق هو بدوره « أنا » متعالٍ ، وذلك بقدر ما أنه أصبح ، من خلال التعليق ، يتعالى على ظاهرة العالم وبعلو . في اية حال ، على المواقف الطبيعية الملتزمة بوجود العالم الطبيعي (بوجوده من حيث هو منفصل عن الذات المتعالية) .

وحدهُ الأنا المعلقُ ترانسندنتالياً ، لا الأنا المعلقُ ترانسندنتالياً ما فقد امكانية تصريفه الضمائي ، وذلك بقدر ما أنه فقد ، من خلال التعليق ، كل « انت » و « هو » و « نحن » في الاعتبار الطبيعي لهذه الضمائر . ولئن أصبح هذا الأنا المتعالي المعلق يتسم ، من خلال تعليقه ، بتعالٍ حذريّ يستقطب ويستوعب ، بوصفه ظاهرة متعالية ، كل شيء آخر على أنه إما قطب أبويّ (غريب) معلق وإما قطب أوضوعيّ معلق ، فإن الأنا المتعالي المعلق ، الذي بات يتسم بتوحيديّة من نوع فريد هي بمثابة أنانية (Solipsismus) متعالية ما يزال يحتفظ بقبليّته ، بل بقدرته على التصريف الذاتي في ضمائر مختلفة هي ، بالنهاية ، من عمله القوامي الخاص ، إذ أنه هو ، في النهاية ، متقوم كل ذاتية وبيندائية شاملة^(٦) .

إن هذا ، طبعاً ، لا يعني ، في نظر هوسرل ، اية « دويلة » واقعية او ميتافيزية في بنية الأنا . فالأنا واحد هويّ في مختلف ظهوراته وافعاله القصديّة . إلا أن هذا الأنا الهويّ من شأنه ايضاً التعالي - بما في ذلك من تعالٍ على الذات - من خلال التموقف المتعالي الذي يشرف على العالم - بما فيه من ذوات - كظاهرة متعالية ، كتضايّف ذاتي - موضوعي ، كمحصلة موضوعية مُبيّنة ، قصدياً ، في فاعلية الذات وفعالها المختلفة .

ووحدهُ هذا الأنا ، بما له من نسقيّات وظائفه ومحصلاته المتعالية ما يصحّ ، في نظر هوسرل ، أن يكون منطلقاً منهجياً للكشف عن تقوّم البيندائية المتعالية وتجمّعها البينداتي الذي فيه ، وانطلاقاً من نسقٍ وظائف أقطابه الأنويّة ، يتقوم « العالم للكل » ، العالم بالنسبة لكل ذات (Subjekt)

بصفته عالماً للكل (٦٧) . وهكذا « فإنَّ هذا الطريق وحده من شأنه ، إذ نتقدَّم عليه في نسقيَّة ماهويَّة ، أن يوفر لنا فهماً نهائياً لكون كل « أنا » متعالٍ يَمُنُّ يؤلفون البيذاتية (المتشاركة تقوُّم العالم على الطريق المرسوم) متقوِّماً بالضرورة كإنسان في العالم ، اي لكون كل انسان « يحمل في ذاته أنا متعالياً » : إنما ليس كجزء وقائعي او كطبقة من طبقات نفسه (وهذا طبعاً هراء) ، بل بقدر ما هو ، هذا الانسان ، موضوعة ذاتية (Selbst objektivation) للأنا المتعالي المقصود ، موضوعة يمكن الكشف عنها من خلال التأمل الذاتيِّ الفنومولوجيِّ . هذا وإنَّ من شأن كل انسان ، يَمُنُّ يقومون بالتعليق ، أن يدرك أناه الاخير الذي هو فاعل في كل نشاطه الانسانيِّ . إنَّ سداجة التعليق الاول كانت نتيجتها ، كما رأينا منذ قليل ، أني ، أنا ، الأنا المتفلسف ، فيما فهمت ذاتي كأنا فاعل ، كقطب، أنويِّ لافعال وانجازات متعالية ، رحتُ انسب ، في وثبة غير مؤسَّسة ، اي غير شرعية ، للانسانية التي أنا منها - رحت انسب لها نفس التحوُّل إلى الذاتية المتعالية الفاعلة الذي كنت حَقَّقته في ذاتي دون غيري .. وبالرغم من هذه اللاشعرية المنهجية فإن ذلك لم يكن يخلو من كل حقيقة . لكن المتوجَّب في كل الظروف هو ايفاء التوحدية المطلقة للأنا وابفاء موقعه المركزيِّ بالنسبة لكل تقوُّم حقَّها ، وذلك لاسباب فلسفية عميقة لا يسعنا الآن التوغل فيها » (٦٨) .

إن هوسرل يحاول ايفاء توحدية الأنا المطلقة حقها من خلال محاولة جديدة على طريق التعليق والردِّ . بذلك فإن هدفه الارتقاء فوق سداجة التعليق الاول ، هذا التعليق الذي بقي ، رغم تعالية او تعالويته ، مشحوناً بسداجة هي - إذا جاز التعبير - سداجة متعالية . ولماذا لا يكون التعالي متسماً ، حتى على نحو ماهويِّ ، بطابع التدرج ؟ ! ..

إذا كان التعليق الأول قد أدَّى بي إلى فهم ذاتي كأنا فاعل ، او كقطب

Krisis, ibid., P 189

Krisis, ibid., P 189- 190

(٦٧) راجع

(٦٨) راجع

أنوي لأفعال وتحصيلات تعالوية فإن التعليق الثاني يكمن في ردّ هذا القطب الأيوبي المتعالي إلى الأنا المطلق ، او في رد الأنا المعلق إلى الأنا المعلق بالمعنى النهائي لمعاني تماير الأنا وتعاليه إن هوسرل يصرّ على اجراء هذا الرد معتبراً أن به تتعين منهجية الفنومولوجيا المتعالية برمتها^(٦٩) . هذه المنهجية تتطلب « أن يعود الأنا بالسؤال على نحو نسقي وانطلاقاً من ظاهرة العالم العينية ليتعرّف ، إذ ذاك ، إلى ذاته ، بصفته الأنا المتعالي ، ليتعرّف إلى ذاته هذه في عينيتها وفي نسقية طبقاتها التقويمية وفي تأسيساتها القيمية المتشابكة إلى حدّ لا يوصف . إن الأنا يُعطى ، عند المباشرة بالتعليق ، على نحو حتمطقي ، إنما بصفته « عينية بكاء » (als Stumme Konkretion) . هذه العينية البكاء يتحتم فضها واستنطاقها ، وذلك في « تحليل » قصديّ يعود بالسؤال المنسق إلى الإنطلاق من ظاهرة العالم . إن أولى محصّلات هذا التقدّم النسقي تكمن في اكتساب التضاييف القائم بين العالم والذاتية المتعالية المتموضعة في الانسانية^(٧٠) . كما أن هذه « العينية البكاء » لا تلبث ، من خلال المضّ النسقي لمضامينها المتعالية ، أن تعرب عن ذاتها كقطاع من البداهة المطلقة والاخيرة بحيث يصبح من العبث أن نحاول السؤال عمّا يقع خلفها^(٧١) . بذلك فإن كل بداهة تبقى عنواناً لمسألة - ما عدا البداهة الفنومولوجية بعد أن تكون قد انجلت لنا ، في التأمّل ، وبانت ، من خلال ذلك ، كالبداهة الاخيرة^(٧٢) .

إلاً أن الحديث عن الأنا المتعالي والأنا المطلق لا بد له - حتى يكتمل - من العودة إلى كتابات هوسرلية اخرى ، وعلى وجه التخصيص : إلى « تأملات ديكارتيّة » (هوسرليانا ، المجلد الاول) ، وهي تعود إلى حوالي سنة ١٩٣٠ . وكما بالنسبة إلى كتاب « الازمة » كذلك بالنسبة إلى هذه

ibid., 190

(٦٩) راجع

Kristis, obid., P 191

(٧٠)

ibid., P 192

(٧١)

ibid, P 192- 193

(٧٢)

التأملات الديكارتية . إننا ننوي مقاربتها ، بل مجاورتها وتعريب النص
الهوسرلي بقدر ما تدعو الحاجة - لا الحاجة العلمية فحسب ، بل حاجة
المكتبة العربية ايضاً - وبقدر ما نستطيع هنا تليبيتها

يقول هوسرل على هذا الصعيد الأنويّ ما يلي :

« وإن أحتفظ ، أنا المتأمل ، بما يظهر امامي فقط من حلال تعليقي
الحرّ لإنيّة عالم التجربة يتراءى لي واقع هام جداً يكمن في أنني اتقى وحياتي
في منأى عن كل شيء من شأنه أن يمَسَّ صحة وحودي أو إينيّتي
(Seinsgeltung) ، وذلك سواء أكان العالم موجوداً او غير موجود ، وبغض
النظر عن التصميم الذي قد اتخذته بشأن الحكم بوجوده او عدم وجوده . هذا
الأنا ، الذي يبقى لي مع حيانه الأنويّة (يبقى لي بالضرورة) بفعل تعليق
كهذا ، ليس قطعة من العالم . وعندما يقول هذا الأنا : « أنا موحد ، أنا
افكر » فما عاد هذا القول يعني : أنا ، هذا الانسان ، موحد . فأنا ما عدت
ذلك الذي يجد نفسه في التجربة الذاتية الطبيعية كإنسان ، والذي يجد - من
خلال التقيّد التجريدي بالمحتويات الخالصة للتجربة الذاتية الجوانية ،
التجربة الذاتية البسيكولوجية صرفاً - عمله او نفسه او ادراكه الحاصل
والخاصّ به ، او النفس في اعتبارها قائمة بذاتها . في هذا النحو الطبيعي
للادراك أُعْتَبِرُ ، مع سائر البشر ، من مواضع العلوم الموضوعية او الوضعية
بالمعنى العادي : البيولوجيا ، اللا-بيولوجيا ، ومن الجملة البسيكولوجيا
ايضا . إن الحياه النسبة التي يُعنى بها علم النفس كانت دائما ولا تزال تُعْتَبَرُ
حياة نفسية في العالم . وواضح أن هذا يصحّ بالسبب إلى حياة الفرد الخاصة
التي تُضَبَطُ وتُعَايَنُ في التجربة الجوانية الخالصة . لكن التعليق الفنونولوجي
الذي تتطلبه التأملات الديكارتية ، في مسرهما المصنّاة ، من المنفلسف يعطل
إنيّة العالم الموضوعي ويسنبعدها كلياً من حقل الحكم . وهذا يصح ، كما
بالنسبة إلى كل الوقائع المدركة موضوعياً ، كذلك بالنسبة إلى إنيّة التجربة
الجوانية . بالنسبة لي ، الأنا المتأمل الذي يفف في موقف التعلق ويبقى فيه
واضعاً ذاته كأساس لكل القيم والاسس الموضوعية ، لا يوجد اذاً ، أنا

بسيكولوجي ولا توجد ظاهرات نفسية بالمعنى البسيكولوجي ، أي بصفة مقومات البشر البَدَنَفْسِيِّين « (٧٣) .

لكن ما هي نتيجة هذا التعليق وكيف تبدو ذاتي بعده ومن خلاله ؟

« من خلال التعليق الفنومولوجي أردُّ أناي البشري الطبيعي وحياتي النفسية - قطاع تجربتي الذاتية البسيكولوجية - إلى أناي الفنومولوجي المتعالي ، قطاع تجربتي الذاتية الفنومولوجية المتعالية . إن العالم الموضوعي الموجود بالنسبة لي ، العالم الذي كان دائماً وسيبقى موجوداً بالنسبة لي ، العالم الوحيد الذي يمكن وجوده اطلاقاً بالنسبة لي - هذا العالم - بكل ما فيه من موضوعات إنما يستمد ، كما قلت ، كل معناه وإنيته بالنسبة لي ، مني أنا بصفتي الأنا المتعالي ، الذي لا يبرز إلا من خلال التعليق الفنومولوجي المتعالي « (٧٤) .

لكن ما هو معنى تعالي الأنا المتعالي ؟ وفي ماذا يكمن افتراقه عن الطابع الطبيعي الذي يميز الأنا بصفته موضوعاً لعلم النفس ؟ لنسمع هوسرل ذاته يقول :

« كما أنَّ الأنا المردود » (المتعالي) « ليس قطعة من العالم ، كذلك العالم ، على نحو معكوس ، وكل موضوع عالمي ، ليس قطعة من أناي » (المتعالي) « ، ليس موجوداً في حياتي الواعية كجزء يكمن فيها على نحو واقعي كأن يكون مركباً من معطيات الحس او مركباً من افعال تكمن » (في وعي) « على نحو واقعي . إن هذه الفروقية (Transzendenz) هي من صلب المعنى الخاص بكل ما هو عالمي ، مع أن العالمي يكتب بالضرورة كل المعنى الذي يتعين » (هذا العالمي) « به ، بما في ذلك إنيته ، من تجربتي وحدها ، من تمثلي ، من تفكيري ، من تقويمي ومن صناعي - وايضاً معنى الإنيّة البديهية فهو » (هذا العالمي) « يستمد فقط من بداهاتي ، من افعالي المؤسّسة . وإذا كانت هذه المفارقة ، بصفته متضمّنة » (في الوعي) « على

Carlesianische Meditationen (Husserliana I), P. 64- 65

(٧٣)

C M., ibid , P 65

(٧٤)

نحو لا واقعي ، من صلب المعنى الخاص بالعالم ، فإنَّ الأنا الذي يحملها في ذاته كمعنى قائم بحيث يكون إلى ذلك ، مُفْتَرَضاً بالضرورة في هذا المعنى - هذا الأنا يُدعى ، إذ ذاك ، متعالياً بالمعنى الفنونولوجي . اما المسائل الناشئة عن هذا التضاييف فتدعى بموجب ذلك مسائل فلسفية متعالية « (٧٥) » .

بذلك فإن معنى التعالي يكمن في تعالوية المعنى . اما تعالوية المعنى فتكمن اولاً في تقدمه القبليّ على كل موضوع معنويّ يُعطى في عالم الطبيعة كموجود . من ثمَّ فإن هذا التقدّم القبليّ ليس واقعاً موضوعياً من وقائع الوجود اطلاقاً ، بل هو تقوُّم معنويّ . ولأن المعنى دائماً من تحصيل فعل العني فإنه يرتبط ماهوياً بالوعي العاني على أنه متقوِّم هذا المعنى المتقوِّم . بذلك فعندما يؤخذ الأنا كموضوع معطى في عالم الحياة النفسية على أنه من اختصاص البسيكولوجيا كعلم « طبيعي » موضوعيّ فإنه يشير ، إذ ذاك ، وبدوره ، إلى تقوِّمه المعنويّ في الوعي . هذا الوعي المتقوِّم هو الأنا المتعالي الذي يتعالى ، بالتالي ، على الأنا بمعناه البسيكولوجي الطبيعي المرتبط ماهوياً ببدنفسية الانسان ، كما يتعالى على كل موضوع يتقوِّم فيه كمعنى . ولسنا هنا ، مع هذا ، في وارد الكلام عن أنويين اثنين في الذات الانسانية الواحدة . هو ذاته الأنا : بوسعه أن يتموقف طبيعياً فينخرط في عالم الحياة كاي موضوع من موضوعاته ، كما بوسعه أن يتموقف على نحو متعالٍ فيقوم بوظيفة جديدة ويتخذ طابعاً جديداً بصفته متقوِّم الموضوعات العالمية - ومن جعلتها الأنا البسيكولوجي - على أنها معانٍ مختلفة للكينونة والقيمه - بما فيها الإنيّة والوجود والمفارقة (Transzendenz) .

بذلك فإن الأنا المتعالي يبقى ، من خلال كونه المتقوِّم المعنويّ للموضوعات العالمية ، مرتبطاً على نحو ماهويّ بالعالم . هذا الارتباط هو الوجه الآخر لما يسميه هوسرل (اعلاه) كُمون العالم في الوعي على نحو لا واقعيّ . إنَّ العالم المتقوِّم في الوعي يكمن فيه كمعنى . هذا الكمون المعنوي

هو الوجه الآخر لكون المفارقة ، أي مفارقة الموضوعات العالمية للوعي ، معنى متضمناً في الوعي المتعالى على نحو لا واقعي ، اي على نحو معنوي قصدي .

بكلمات اخرى : إن الأنا المتعالى الذي انكشف لنا من خلال التعليق والردّ (ردّ الأنا البسيكولوجي إلى الأنا المتعالى) يبقى مرتبطاً بالعالم وبالموضوعات العالمية على أنه هو متقومها وعلى أنها هي معانٍ متقومة فيه . من هنا أن ارتباطه هذا هو تضايف يقوم بينه وبين العالم على صعيد متعالٍ صرف . إنه بتسمية هوسرلية خاصة ، تضايف نواطي (لجهة الذات المتعالية العانية والمقومة للمعنى)- ناطي (لجهة الموضوع المتقوم في الذات المتعالية العانية) . من هنا قول هوسرل أن « الأنا المتعالى (. . .) هو ما هو فقط من خلال تعلقه بالموضوعات القصدية » (٧٦) .

لكن اية موضوعات من شأنها أن تصبح موضوعات قصدية بالنسبة للوعي في هذا التضايف المعنوي ؟

إن « من بين هذه » (الموضوعات القصدية) «موضوعات موحودة على نحو ضروري بالنسبة للأنا» (٧٧) . كما أن من بينها ليس فقط الموضوعات « المباطه في قطاعه الزمني الذي يمكن التحقق منه على نحو المطابقة » (على نحو بداهة التطابق . راجع بشأنها مطلع هذا البحث) ، « بل ايضا الموضوعات العالمية التي لا يمكن تبيانها كموجودة إلا في تساوق سيرورتها في التجربة البرانية » (ذات البدايات) « اللامطابقة (inadequat) والزاعمة » (اي أنها لا تخلو من الفرضيات اللاعينية) (٧٨) .

وإذا كان الأنا المتعالى ما يزال ، حتى على الصعيد المتعالى ، يرتبط بالعالم ويتعلق بموضوعاته فإن هذا العالم ، وهذه الموضوعات العالمية ، قد

C M , ibid., P 99.

(٧٦)

ibid ,

(٧٧)

ibid ,

(٧٨)

اتخذت ، في الموقف المتعالي نحواً كينونياً جديداً : لقد اصححت تباطر أنويًا او معنويًا في افعال الوعي . هذه الافعال هي الموضوعات الاصلية لفعل التأمل الذاتي في الموقف المتعالي . وهي ، هذه الافعال ، رغم كونها وقائع في العالم الطبيعي (البسيكولوجي) ، افعال قصدية لها موضوعاتها القصدية (العالمية) الخاصة . من هنا أن هذه الموضوعات العالمية تبقى مرتبطة بالأنا المتعالي من خلال كونها الموضوعات القصدية لافعال اصبحت ، هي ذاتها ، موضوعاً للتأمل من قبل الأنا المتعالي. في هذا الموقف يعاين الأنا المتعالي حياته الواعية في وقفة تأمل ذاتي - حياته الواعية من حيث هي تيار لافعال قصدية ، لافعال ترتبط قصدياً بموضوعاتها . بذلك فإن الفعل الواعي يصبح ، مع موضوعه القصدية ، موضوعاً قصدياً لفعل التأمل في الموقف المتعالي . من هنا أن من شأن الموقف المتعالي للأنا أن يرفع الموضوعات العالمية إلى مستوى الكينونة المتعالية فلا يُنظر اليها ، بعد الآن ، كموضوعات عالمية منفصلة عن ذاتها وقائمة في ذاتها في وجود مفارق للوعي ، بل كموضوعات متعالية مباطنة على نحو قصدي ، او على نحو التضاييف النواطي - النماطي ، في حياة الوعي وفعاله العانية ، بل إن المباطنة هي كمون الموضوع القصدية في فعل هو الآن الموضوع القصدية لفعل التأمل المتعالي . بذلك فإنني ، على الصعيد المتعالي ، لا اعيش ، مثلاً ، فعل ادراك الطاولة ، بل فعل التأمل في فعل ادراك الطاولة امامي . إنني أتأمل ، بذلك ، كيفية ادراكي لهذه الطاولة . وهذا هو المعنى الاعمق لكون الطاولة معلقة على صعيد متعال . هذا التعليق ليس ، إذًا ، الغاء لوجود الموضوع ، بل رفعه إلى موجودية تعالوية جديدة . من هنا قول هوسرل : « على المرء أن يفقد العالم من خلال التعليق حتى يعود ، في التأمل الذاتي الكلي ، إلى اكتسابه من جديد » (٧٩) .

من الملاحظ أننا نركّز ، حتى الآن ، على فاعلية الأنا ، وليس على أنويته بالذات . إننا ، بكلمات اخرى ، ما نزال نتحرك على صعيد الذاتية

المتعالية . بذلك فإن الطريق إلى الأنا المتعالى المطلق ما تزال تتخلله بعض المنعطفات الرديّة .

إنّ الذاتية المتعالية التي ما تزال نتحرك على صعيدها هي ذاتية فردية . إنها ما تزال ذاتيّي أنا ، أنا المتأمل في موقف متعالٍ . بذلك فإنها ما تزال قطاعاً من المعنى يرتبط على نحو مشروط بما من شأنه أن يحجب اساسه المطلق . من هنا ضرورة التخلص ، في نظر هوسرل ، من هذه النسبية الفردية حتى تتمكن من الوصول إلى خلوص الأنا المطلق .

إن هوسرل يعتبر هذا المنعطف الرديّ الجديد من صلب مقومات منهجية الردّ المتعالى ، وهو يخصّص لشرحه فقرة مطوّلة (الفقرة ٣٤) في تأملاته الدبكاترية . هذا الردّ الجديد يسميه هوسرل « أيدوسياً » (eidetisch) ويضع له غاية محدّدة تكمن في تنقية الذات المتعالية من كل وقائعية ما تزال تمنع مطلقّتها ونحجب مطلقيّتها . إذ ذاك فإنني استبعد من ذاتيّي المتعالية هذه ، ومن خلال تعليق جديد ، كل ما يتقوم فيه طابعها الفرديّ الوقائعيّ وكل مقوم عالميّ ما يزال عالقاً بها . فافعالى المتعالية لا تعود تطهر لي كأفعالى انا ، بل تبدولي مقومات ماهويّة لوعي ليس هو بالضرورة ووعي أنا او ووعي أيّ فرد آخر . إنني الآن اعين ذاتي المتعالية كذات متعالية ماهويّاً وبدون اي تخصيص . بذلك تخلص الذاتية المتعالية من « كل » مشروطية وقائعية ويبدو الوعي كقطاع قبليّ خالص و ، بالتالى ، مطلق : مطلق من حيث كينونته ومطلق من حيث بدايته . ولئن اصبحت ذاتي المتعالية ، من خلال هذا التعليق أو الردّ الجديد ، محرد امكانية متعالية تخلو من كل واقع وطابع وقائعي ، فإن هذه الامكانية المصفاة هي ، من خلال التجريد الايدوسي ، أو الممثّلة الايدوسية ، نطاق متكاملاً من الامكانيات المتاحة لذاتيّي المتعالية وحياتها الفعلية ، بل المتاحة لكل ذاتية متعالية ولكل حياة فعلية متعالية . وما نقوله عن الذات المتعالية ككل نقوله ايضاً عن كل فعل من افعالها المتعالية . إن التأمل في الادراك الحسي يقول لي مثلاً أنه يتعلق ماهويّاً بالشيئية والكينونة المادية والكينونة شيئاً طبيعياً . وهو يكشف لي أيضاً

أن الإدراك الحسي يتراوح بين الإشارة إلى شيء معين على أنه « موجود هناك » والافصاح عن ماهية هذا الشيء وكيفيات حضوره الذاتي . ومن ثم فإن هذا التأمل ينبؤني بأن « المعطيات الحسية » هي ادنى طبقات الإدراك كفعل وأن الإدراك يقوم ، بالحري ، على الإشارة والتلميح والتركيب وأنه يتضمن إلى ذلك ، عيانات مقولية او « رؤية » لأنّيات هذا الشيء المختلفة بصفتها الوجه التعبيري لكيفيات حضوره في الإدراك .

هذا الردّ الجديد يوح لي بمهية الشيء المعاین : أكان ذلك موضوعاً ادراكياً او ، كما في وضعنا المتعالي الآن ، فعلاً واعياً او حتى ذاتية متعالية . إنه ، هذا الردّ الجديد ، يبين لي ما يبقى هو ذاته هويّاً خلال تنويع الامكانيات المختلفة . هذا الهويّ الواحد هو الماهية . إنه الايدوس المطلق الذي نبحت عنه على صعيد الخلوص التعالوي .

بذلك يستحق السؤال من جديد عن موقعنا الحالي على طريق تنقية الذات المتعالية وخلوصها من كل ما لا صلة ماهوية له بمهيتها الخاصة . فهل الذات المتعالية الايدوسية هي منتهى الطريق ام أنها ما يزال يشوبها بعض « الوقوع » في الطابع العالمي الوقائعي ؟

إن هذه الذاتية المتعالية الأيدوسية ما تزال تزرخ تحت عبء زمنيتهما . إنها ما تزال ايدوساً خالصاً لتيار من الافعال الواعية التي تجري في الزمن بحركيّة مستديمة . بذلك ينبغي العمل على تنقية ايدوس الذات المتعالية من كل ما يشوب وحدة هذه الذات ، من كل ما يندس فيها اثناء جريان الذاتية المتعالية في تيارها المعيش - أي من كل الانفعالات التي تصيبها اثناء الجريان والتي من شأنها اعادة تسريب وقائعية العالم إلى ايدوسها .

هل تمّ رفع عبء زمنية الذات المتعالية عن ايدوسها من خلال هذه التنقية الاخيرة ؟ ليس بعد . وهو لا يتم إلا بالتصدي لماضوية الذات بصفتها الوجه الآخر لكونها تياراً معيوشاً .

حتى نفهم عبئية الزمن على كاهل خلوص الذاتية المتعالية من كل وقائعية عالمية علينا أن نتذكر المطلب الهوسرلي بالنسبة إلى « الأنا افكر » باتجاه

حتمنطقية إنَّيته . إن الردَّ الفنونولوجي المتعالِي يهدف ، من خلال التعليقات المتكررة ، إلى التوصل إلى هذه الحتمنطقية الإنويَّة ليرزها بصفتها الأساس الفلسفي الأعمق لنشاط الأنا ومعنويَّة افعاله وصلابة بداهاته المختلفة - بل لفاعليته وحرِيته ايضاً . من هنا أن كل ما يبرز معنا كمقومٍ من مقومات الذاتية المتعالِية لن يصمد كمقومٍ من مقومات ايدوسها ، او كمقومٍ من مقوماتها الماهوية ، ما لم يستجب إلى هذا المطلب بالذات ، مطلب الحتمنطقية . فهل يتسم ماضي الذاتية بهذا الطابع الحتمنطقي ؟ طبعاً لا . فضلاً عن كونه قد انصرم ففقد طابع الحضور الحيِّ اجدي مراراً أُتعرَّض لسيانه . لكن لنستمع إلى هوسرل نفسه يسأل :

« أليس مثلاً ماضي الذاتية المتعالِية في كل لحظة جزءاً لا يتجزأ منها ولا يمكن الوصول اليه بغير التذكر ؟ لكن هل نستطيع أن نطالب لهذا الماضي ببداهة حتمنطقية؟^(٨٠) ثم يسأل ثانية : « إلى اي مدى يمكن للأنا المتعالِي أن ينخدع في معرفة ذاته ؟ وإلى أي مدى تصل ، رغم امكانية هذا الانخداع ، المقومات التي لا تقبل الشك اطلاقاً »^(٨١) .

في معرض تعليقه على هذا السؤال يقول فلهم سيلازي : « وحدهُ ردُّ جديد ما من شأنه أن يحضّر الأساس لهذا السؤال . وهو ، هذا الردُّ ، من غير نوع الردِّ الذي مُورس حتى الآن . إن النسيان والتذكر والانخداع - وكلها من افعال الذاتية المتعالِية - من شأنها أن تسيء إلى نقاوة هذه الذاتية وخلوصها . كلها لحظات عينية مثبتة في تاريخ حياتها ومما لا يُقاسمه الأنا المتعالِي نفس حتمنطقيَّته عينا ولا نفس بداهته عينا . ومن الضروري اطلاقاً أن نلاحظ أن وصف الأنا المتعالِي في كل غناه لا يمكن تنفيذه بدون اللجوء إلى انحاء وصفية تقارب إلى ابعاد حدود ، وصف الافعال النفسية . . . إن النظرية القائلة بماهوية الذاتية المتعالِية تحتوي بالضرورة عناصر عالمية ، وذلك

C.M., ibid , P 61- 62

(٨٠)

ibid., P 62

(٨١)

من خلال « كون الأنا المتعالي هو ذاته ما » (يُدعى) « على الصعيد العالمي أنا انساني » (هوسرليانا ، المجلد السادس ، ص ٢٦٨) (٨٢) .

وبالفعل فإن هوسرل ذاته يتكلم عن هذا الردّ الجديد في كتاب « الأزمة » (هوسرليانا ، المجلد السادس) حيث يقول :

« وهكذا يعوزنا ، بالمقابلة مع البداية الاولى للتعليق ، تعليق تانٍ ، او تحويل عمديّ لهذا التعليق من خلال الردّ » (ردّ الذاتية المتعالية) « إلى الأنا المطلق بصفته المركز الوظيفي الاخير والوحيد لكل تقوّم » . (٨٣) .

كأننا نقف بذلك ، وعلى حد تعبير سيلازي ، امام ردّ داخليّ ضمن الذاتية المتعالية ، وذلك بغية تعليق كل العناصر التي من شأنها أن تشير من بعيد او من قريب إلى الأنا العالميّ ، أو إلى أنا الجماعة البشرية ، حيث اكون مجرد أنا متعالٍ بين أنوات عديدة . وكذلك ينبغي تعليق كل ما يمتّ بصلة إلى تاريخ هذه الذات المتعالية . إنّ ملحاحية هذا المطلب سهلة رؤيتها . فلنذكر فقط أن للمُتَذَكَّر او للماضي (الذي له معنى كينونة الحاضر الذي مضى) « أنا » قد مضى مع حاضره فيما الأنا الاصليّ هو « أنا الحاضر الحاليّ » الذي « يقوّم ذاته » (او يتقوّم) « في توقيت ذاتيّ يمتد ، بفعله ، خلال كل مواضيه » (٨٤) .

عندما يتم تعليق كل هذه العناصر التي من شأنها الاساءة إلى وحدة الذات المتعالية وحاضرها الحاليّ الحيّ يتم النوصل إلى الأنا الخالص المطلق . عن هذا الأنا يقول هوسرل ، كما قرأنا ، في كتابه « الأزمة » أنه لا يُدعى أنا إلا بالتباس معين . هذا الأنا - الاول (Ur- ich) هو أنا التعليق ، هو الأنا الذي يقوم بكل تعليق ممكن فيستفيق بالنهاية ومن خلال كل التعليقات التي

Szilasi, W . Eintuehrung in dre Phaenomenologie (٨٢)

Edmund Husserls, Tuebingen 1959, P 85- 86

Kristis, ibid., P. 190 (٨٣)

ibid , P. 189, Szilasi, ibid , P 86. (٨٤)

يجريها على ذاته ، على توحيده المطلقة بحيث يجد العالم كله - بما فيه من موضوعات مختلفة ومن بينها هو ذاته ، هذا الأنا ، إنما بصعته موضعاً عالمياً لكيونته المتعالية المعوية - قد تحول إلى مجرد ظاهرة تكمن في ذاتيته المتعالية على نحو الكمون اللاواقعي ، اي على نحو الكمون المعنويّ الصرف . كأن هذا الأنا الأول ، هذا الأنا الخالص المطلق قد استطاع التعالي على داتيته المتعالية ذاتها ليراها ذاتيةً فاعلةً في انحاء مختلفة وليرى العالم قد تحول إلى ظاهرة تتضايّف إلى فاعلية ذاتيته المتعالية تضايفاً قصدياً او تضايفاً بواطياً - بماطياً .

إن التوحيدية المطلقة التي يجد هذا الأنا الأول ذاته فيها بعد اجراء كافة التعليقات تجعل منه ضميراً « لا يصرّف » . إنه « أنا » لا « انت » له ولا « نحن » ولا « انتم » ، وذلك لسبب بسيط : كل هذه الضمائر تشير إلى اشخاص بدنفسيين قد فقدوا بفعل التعليق بدنفسيّتهم وطابعهم الطبيعيّ المجتمعيّ واصبحوا من صلب ظاهرة العالم التي توفرت الآن ، من حلال التعليق ، للأنا الأول^(٨٥) .

إلا أن هوسرل ينباع تفصيلاته هنا مستدركاً فيقول أن هذه التوحيدية التي لا تعبل التصريف لا تتعارض مع قدرة ، يجدها الأنا في ذاته ، على تصريفه الذاتيّ المتعالي . فاذا به ينطلق من ذاته ليقوم ، في ذاته ، الينذاتية المتعالية التي يحسب ذاته ، بالتالي ، منها كعضوٍ له الافضلية ، كأنا الآخرين الترانسدنتاليين^(٨٦) .

على هذا الصعيد يقول سيلازي : « ليس ، بالطبع ، من السهل تنفيذ هذه الخطوة الرديّة الاخيرة » وهو ، طبعاً ، يعني الخطوة التي اوصلتنا إلى الكشف عن الأنا الأول الخالص . ثم يتابع : « إن الأنا الأول ، الأنا الخالص ، تمكّن ملاحظته في افعاله التقومية بسهولة تفوق سهولة ابرازه ضمن

Krisis, ibid., P 188.

(٨٥)

Krisis, ibid , P 188m 189

(٨٦)

الذاتية المتعالية . هذه الصعوبة تزداد تأزماً من خلال عدم التساوق في استعمال هوسرل ذاته للكلمات . فغالباً ما يسمى هوسرل الذات المتعالية (das Transzendente Subjekt) « أنا خالص » (reines Ego) . وعالماً ما يكتب فقط « أنا » (Ego) او « أنا خالص » حيث يعني الأنا الخالص (das weltliche Ego) ، وايضاً أنا (Ego) حيث يعني الأنا العالمي (das weltliche Ego) . (٨٧) « Ich » .

لكن سيلازي يكتفي بذكر هذه الصعوبات دون الاشارة إلى اية مسألة نسقية تواجه بروز الأنا الخالص (مها جاءت تسميته) وتواجه هوسرل حيال محاولته الكشف عنه ضمن الذاتية الترانسندنالية او المتعالية .

إن البعض يتهم هوسرل بالمغالاة في الرد . بالنسبة لهم كان عليه أن يتوقف عن الرد والتعليق حين توصل للكشف عن « عالم الحياة » كالعالم الاول للادراك النقي الذي يفتح أعينه على العالم ليراه كما للمرة الأولى ودون اية احكام مسبقه . اما بالنسبة للبعض الآخر فهو لا يرى أن التوقف عند الكشف عن « عالم الحياة » ضروري ، بل يجد في اجراء التعليق على هذا العالم بالذات ، بغية التوصل إلى الكشف عن الذاتية المتعالية وافعالها بصفقتها المتقوم الأخير لكل معاني الكينونة والقيمة ، ضرورة فلسفية . لكن هذا البعض يرتئي التوقف عند هذا الحد ربما ليوفر على ذاته صعوبة التوغل في سديم الأنا الأول الخالص والمطلق .

بالمقابل فإننا نرى هوسرل يصير على استئناف مسيرة التعليق والرد حتى التوصل إلى الأنا الأول ذاته معتبراً هذا الاصرار ضرورة منهجية بالنسبة لمسيرة الفنونولوجيا برمتها وبمراحلها المختلفة من وصفية صرفاً على صعيد موضوعي ، ومتعالية خالصة على صعيد ذاتي (٨٨) .

طبعاً إنَّ لهوسرل مآربه من خلال هذا الاصرار على التوصل إلى ما يدعوه الأنا الأول الخالص والمطلق . إن هذا الأنا ، في نظر هوسرل ، مركز وظائفكم لا ينطق إلا من خلال ألسن الذاتية المتعالية . من هنا قوله « أن الأنا (الخالص) لا يمكن له فض ذاته نسقياً وبلا نهاية إلا من خلال التجربة المتعالية »^(٨٩) . اما هذه التجربة المتعالية فهي قطاع كينوني يتمثل فيه الموجود العالمي من خلال ظاهرات متعالية او خالصة . بذلك يترتب على المسيرة الفنونولوجية ، في نظر هوسرل ، مهمتان . المهمة الاولى تكمن في السروح ، على طريق التعليق والرد ، في ارجاء هذه التجربة وفي مسحها ترانسندنتالياً : « من خلال التوجه إلى البداهة الكامنة في سيرورتها المتساوقة وذلك في استسلام لها يعزف عن طرح الاسئلة المتعلقة بنقد مبادئها من حيث حتمنطقيتها ونهايتها »^(٩٠) . اما المهمة الثانية للبحث الفنونولوجي فتستهدف هذا النقد عينه ، نقد التجربة المتعالية وبالتالي المعرفة المتعالية إطلاقاً^(٩١) .

هذا النقد يؤدي إلى خلوص التجربة المتعالية من كل ما يشوب وحدتها وحضوريتها الحية فيحضر الطريق للكشف عن الأنا الخالص الذي يترتب عليه ، بالتالي ، أن يكشف عن هذه التجربة المتعالية ويراقب عملها التقويمي والتقويمي من حيث مطابقته لمبادئ البداهة الحتمنطقية والمطابقة . إن كلمة « ترانسندنتالي » تعني ، في استعمال هوسرل المستند إلى ديكارت وكاظم ، « العودة بالسؤال عن المنبع الاخير لكل البناءات المعرفية ، إلى التأمل ، عند المدرك ، في ذاته وفي حياته الادراكية التي فيها تسير كل البنى العلمية ذات القيمة في نظره نحو غاياتها والتي فيها تحفظ هذه البنى العلمية كمحصلات وتبقى جاهزة للاستعمال »^(٩٢) . من هنا ان للأنا الأول عملاً

C.M , ibid., P 70

(٨٩)

(٩٠) راجع التأمل الثانية في « تأملات ديكارتيه » .

C.M , ibid., P. 68

(٩١)

Krisis, ibid , P. 100- 101.

(٩٢)

تأسيساً بالنسبة إلى بناء المعرفة والعلم على نحو غائي . بل إن الأنا الأول هو مبدأ الطابع الغائي الأخير الذي يميز الوعي الانساني كمسيرة عالمية باتجاه الحكم والتحكم ، باتجاه التنظيم والتكامل ، أما طابعه الغائي فلا يمكن أن يكمن إلا في طابع عام يميزه كوعي انساني ، كهوية انسانية ذات طابع محدد من قبل بحيث لا توضع غاية ولا تعتمد وسيلة إلا بقدر تأسيسها في هذا الطابع الهوي والماهوي .

بذلك يصمد الأنا كقطب أنوي لا بوجه تيار زمنيته الخاصة فحسب ، بل بوجه كل ما يطرأ عليه في هذا التيار الجارف من انفعالات . هذا الصمود الهوي في وجه التغيرات الطارئة هو مبدأ الفعل والفاعلية الذي يتميز به هذا الأنا الخالص وينطلق منه في كل افعاله الغائية . ويقدر ما هو مبدأ للفعل والفاعلية فهو مبدأ لكل حرية وهو غاية لكل تحرر بالنسبة للذات المتعالية وسيورتها التوضعية في العالم .

لكننا لم ننته بعد .

إننا نريد أن نسأل عن بدهة الأنا المطلق : لا عن كونه مبدأ البدهة بل عن اتسامه هو بهذه البدهة . فهل هو ، كأنا خالص ومطلق ، معطى لنا في عيان بديهي ؟ هل هو من الاشياء التي بوسعنا أن نعود اليها ذاتها بموجب الشعار الفنونولوجي الشهير ؟ أم أنه ، بالحرية ، ما وُضع على رأس الهرم إلا لأن الهرم يتطلب ، لكي يكون هرماً كاملاً ، رأساً مروّساً ؟ هل يمكن تحقيق هذا المطلب دون الاساءة إلى مطلب البدهة ؟ أم أنه يتوجب علينا أن نضحّي ببدهة الرأس حتى يصبح في متناول ايدينا الحصول على رأس البدهة ؟

أكثر : هل يمكن لنا الكشف عن الأنا الخالص المطلق ضمن حدود الذاتية المتعالية بصفقتها متقوم البدهة وكل معاني الكينونة والقيمة ؟ أم أنه علينا ، بالحرية ، ومن اجل التوصل إلى هذا الأنا الخالص ، مفارقة حدود التعالي من جديد . إن كان الامر كذلك فإن معنى جديداً للفروق يترتب على

هذه المفارقة وعلى هذا العبور فوق حدود ترانسندننتالية الذات . إنها لن تكون مفارقة الذاتية المتعالية باتجاه العالم الطبيعي - وحتى هذا ليس من شأنه إلا أن يكون وصمةً على جبين التعليق والردّ . إن مفارقةً جديدةً من هذا النوع لن تكون إلا باتجاه كينونة مُضمّرة الماهية والموقع ، إنما بعيدة - على ما يبدو - عن كلا الذاتية المتعالية و « عالم الحياة » - بما فيهما ولهما من بداهات .

إذا كان الأنا الخالص « أنا أبكم » فإنه لن يكون بوسعه النطق ، ولن يكون بوسعنا استنطاقه . وليس حلاً للمشكلة أن نقول عن هذا الأنا الأبكم أنه يتكلم بلسان الذاتية الترانسندننتالية . فلسان الذاتية الترانسندننتالية ليس لساناً لهذا الأنا الابكم - وإلا ما صحّ قولنا عنه أنه أبكم . وكيف يكون هذا الأنا أبكم ونحن استطعنا ، مع هوسرل وشرّاحه ، الكلام مطولاً عن بعض صفاته وافعاله وغاياته؟ إذ ذاك فكيف يتسم كلامنا هذا - وهو ليس من منطوق الأنا الابكم - بآية بداهة ؟

إننا لن نجابه هوسرل ههنا - كما فعل آخرون - بالتوقف في مسيرة الردّ والتعليق عند « عالم الحياة » وبداهاته الاولية . كما أننا لن نتصدى له بضرورة التوقف عند الكشف عن الذاتية المتعالية بصفته المتقوم الوحيد لكل بداهة .

... إننا ، بالحري ، نريد أن نوجه اليه السؤال عن سبب توقفه ، في مسيرة التعليق والردّ ، عند الأنا الخالص المطلق ذاته .

طبعاً إن سؤالنا هذا ينفي طابع الخلوص المطلق عن هذا الأنا . إننا نعتبره مجرد حلقة في سلسلة لا يمكن اعتبارها نهائية من خلال متوجّبات التعليق والردّ . من هنا نقول أن الأنا الخالص عند هوسرل ، إذا اعتبر ضرورة منهجية ، كما قلنا في حينه ، للفنومولوجيا ، فإن التوقف عنده لا يأتي إلا من باب التعب المترتب على التعليق والردّ المتكرّرين ومن قبيل السأم المفضي إلى ضرورة انهاء المسيرة . إن الأنا الخالص الذي يوضع ذاته في الذاتية المتعالية كقطبها الأنويّ الفاعل « الاخير » يبقى عرضة ، بصفته محمّضاً ، للتموضع من جديد . هذا التوضع - من - جديد إما أن يبقى

يدور في حلقة مفرغة او أن يمتد في تراجع لا نهائي . أم أن المحرك غير المتحرك عند ارسطو قد اصبح بين يدي هوسرل مُموضِعاً لا يتموضع ؟ لكنه ، على لسان هوسرل ، يتموضع . وهو ذاته من يتموضع ذاته . هذا الموضع لذاته قد أحدث ، بوعي منه او بدون وعي ، شقاً لا متناهيّاً في ذاته . فكلّما مَوَّضِع ذاته مرة انشقّ الأنا المموضِع عن الأنا المموضع واصبح عرضة لموضعة ذاتية من جديد .

هذا الكلام يصح ايضاً على صعيد التعليق . فهل هناك معلّق لا يُعلّق ؟ هل بإمكان الأنا أن يُعلّق طبقةً من طبقات ذاته الواحدة دون ان يُحدث شَرْحاً في هويّة ذاته ؟ واذا قيل أن الأنا يعلّق من ذاته ما ليس من صلب هويّتها فيخرج ، من خلال هذا التعليق الاخير ، من العالم ولا يعود يتضمّن ، إذ ذاك ، ما ينبغي ، بل ما يمكن تعليقه - إذا قيل هذا ، وهو ، على الارجح ما سيقال ، فإننا نسأل ثانية : ماذا يمنع هذا الأنا ، رغم كل ما قيل عن نقاوته وخلوصه ، من « تعليق » إنّيته « الحتمنطقية » - إنما هذه المرة تعليقه على خشبة ؟ وإذا لم يكن الانتحار ، من ثم ، ممتنعاً عليه فما معنى طابع اللاعالمية الذي يُدعى أنه يتميز به ؟ أليس يكمن في امكانية الانتحار مؤشّر واضح إلى عالمية الأنا - مهما خلّص وتنقّى ، ومهما توحّدت ، بالنهاية ، هويّته ؟ لماذا يصرّ هوسرل على البحث عن حرية الأنا وامكانية فاعليته خارج نطاق عالميته ؟ هل لموت الأنا ، في نظره ، ابعاد لا عالمية ؟ بل هل تبقى له هويّة وحدويّة خالصة تنتظر ، في اللازمكان ، رجوعه « الشاطر » (والمشطور) بعد انجرافه العالميّ مع انفعال ، او وقوعه الزمكانيّ في قلق ، او سقوطه الطبيعيّ في جنون ؟ هل يتسم الفعل الحرّ ، منذ البداية ، بهويّة وحدويّة ونقطويّة اختراقية ؟ ام أن عليه ، بالحرري ، التوصل اليها اولاً ، متخطّياً ، بذلك ، قسمته ومتغلباً على لا نقطويّته ولا بؤريّته ؟ هل هو حرّ منذ البداية ام أن عليه أن يتحرّر اولاً ويكتسب حرّيته بعرق جبينه وضمن اطار عالميته ؟ هل الحرية سلعة تستورد إلى هذا العالم من اللا عالم ؟ ام انها ، بالحرري ، قيمة تُنتج في هذا العالم ، وذلك بغية سدّ حاجات عالمية بالذات ؟

إننا نرى أن اصرار هوسرل على تمييز الأنا بطابع لا عالمي يخفي وراءه فرضيات مُضمرة هي ابعدها ما تكون عن بدهة العيان وحتمنطقية الرؤية .
وإذا كان يبحث عن فاعل اول لافعال « عالم الحياة » والذاتية الترانسندنتالية فإن هذا الفاعل لا بد له وأن يخضع للمبدء الفنونولوجي الاول ويتسم بطابع الظهور العياني . أما أن يبقى هذا الأنا الفاعل مغلفاً بغلالة ضميرية فإن من شأن ذلك أن يمنع عنه الاتسام بطابع المنبعية الأولى ، وذلك بقدر ما أن المنبع والاصل ، كما يقول هيغل^(٩٣) إنهما إلا النحو الاول والاكثر مباشرة لظهور الشيء^(٩٤) .

(٩٣) راجع Hegel, Enzyklopaedie der Philosophischen Wissenschaften, Felix Meiner verlag, 1969, P. 325.

(٩٤) راجع بشأن طرح هذه المسألة ، انما في منظور آخر ، الفصل الثالث من كتابنا « وعي الوعي » ، او الحكم المسبق والمسألة التربوية . معهد الانماء العربي ، بيروت ١٩٨٣ ، خصوصاً الفقرة

الفصل الرابع

معنى العني في قصيدة هوسرل

- ١ -

في علمنا ان الالمان كانوا اول من جعل من « الوعي » مسألة فلسفية .
وأولهم كان كريستيان فولف (١٦٧٩ - ١٧٥٤) في كتاب ذي عنوان مطوّل
صدر في فرانكفورت ولايبزغ عام ١٧٣٨^(١) .

في هذا الكتاب يفهم فولف الوعي (Bewusstsein) بصفته تمثلاً
(Vorstellen) . اما التمثّل فيفهمه كتفريق Unterscheiden وتعليق
Beziehen بين كثرة معيّنة من الموضوعات ، أو بين ما هو - علي حد تعبيره
الخاص - كثرويٌّ في الزمن eines mannigfaltigen in der Zeit .

إذا فالوعي عند فولف تمثّل ، وبذلك يظهر « التمثّل » في اول تعريف
للوعي وضعه فيلسوف غربي . ويلاحظ فلهلم ياكوبز في معرض تعليقه علي
فولف ان تحديده للوعي كتمثّل بقي ملازماً لمختلف نظريات الوعي منذ ذلك
الحين حتى يومنا الحاضر ، إذ يفهم الوعي عموماً كتمثّل للموضوعات^(٢) .

(١) Wolff, Christian, Vernuenftige Gedanken von Gott, der Welt, und der seele
des Menschen, Auch von allen Dingen ueberhaupt, Den liebhabern der Wahrheit
mitgeteilt frankfurt und leipzig, 1738.

(٢) Jacobs, W.,Bewusstsein. in:Handbuch der philosophischen Grundbegriffe, Bd. I,
Muenchen 1973, P.233

في التعريف اعلاه نلاحظ ان فولف فهم الوعي منذ البداية متسماً ماهوياً بطابع حركي : لا لأنه فهم الوعي كتمثل - فالتمثل لا يعني بالضرورة شيئاً معيناً بالنسبة إلى حركية الوعي أو سكونيته ، حتى ولو كان تمثلاً لما هو متحرك وحركي ، اذ المرآة مثلاً (الساكنة طبعاً) من شأنها أيضاً ان تعكس التحرك والحركة - بل لأنه فهم التمثل ذاته كفعل في الزمن ، اي لأنه فهمه كتفريق وتعليق بين ما هو كثروي (كثرة الموضوعات وكثرة الجوانب في الموضوع الواحد) في الزمن . إن من شأن هذا أن يؤكد لنا أن فولف فهم التمثل ، وبالتالي ، الوعي ذاته كفعل ديناميكي .

كل هذا في حين ان كلمة « وعي » في الالمانية (Bewusstsein) لا توحى بحركية الوعي او فاعليته المعهودة^(٣) . فلو اردنا ان نقل معناها الحرفي إلى العربية لقلنا : « كينونة مُوعَّاة » أو ما يقارب ذلك . هذان اللفظان ، كينونة مُوعَّاة ، لا يتسم اي منهما على نحو ضروري بطابع الفعل والحركة : فالكينونة لا تعني بالضرورة اية حركة أو أي فعل لأنها قد تعني حالة انفعالية أو وضعاً ساكناً . كما ان « مُوعَّاة » تتسم بدورها بطابع انفعالي ونسبيها في العربية ، ومن جهة نظر لغوية صرفاً ، اسم مفعول . من هنا ، بالتالي ، استحالة القول الحرفي في الالمانية : انا أعي « أ » (بما في هذا القول من حركة وفعل وبما في هذه الحركة وهذا الفعل من « تعدٍ » ومباشرة بالنسبة إلى علاقته بمفعوله) . في مثل هذه الحال علي ان اقول : انا مُوعَّى لـ « أ » ، او أنا مُوعَّى بالنسبة إلى « أ » ، بما في هذا القول من انفعال وبما فيه من مداورة في علاقة اسم المفعول بـ « أ » من خلال حرف الجر^(٤) .

(٣) وهي ليست لفظة فلسفية الأصل ، إذ ان فولف تناولها من لغة الاستعمال العادي .

(٤) عكس ذلك ، كما لاحظنا اعلاه ، بالنسبة إلى كلمة « وعي » في اللغة العربية . فبالرغم من ان هذه الكلمة مستمدة اصلاً من لغة التجربة الحسية بمعنى الاحتواء والحفظ (مما قد يوحي بالانفعال والسكون) نستطيع القول انها ، كلمة وعي ، تفوق رديفتها الالمانية فعلية وحركية . فهي - على الأقل - ليست اسم مفعول (كما في الالمانية) وليست « اسماً مجرداً » (كما في الانكليزية Consciousness) ، بل مصدر فعل ويمكن استعمالها ايضاً كفعل متعدٍ يقصد مفعوله ويعنيه على نحو مباشر (وعي وعي الشيء وعياً) .

لكن فهم الفعل من خلال التفريق والتعليق ليس من شأنه ان يستنفد فاعلية الوعي وحركيته . بل ان التفريق والتعليق - وواضح انها لا يسميان نفس الفعل الواحد ، بل يسميان فعلين مختلفين - لا بد وان يجتمعا في اشتراكهما الواحد في مقومات ماهوية تعكس لنا فاعلية الوعي وتجعل كلا التفريق والتعليق فعلاً واعياً أو فعلاً من افعال الوعي ، مما يثير ، بالتالي ، تساؤلات ومسائل جديدة عدة بهذا الخصوص .

ولعل آخر البارزين في سلسلة من حاولوا استجلاء هذه المقومات الماهوية لفاعلية الوعي كان ادموند هوسرل الذي عاش عبر طية القرن التاسع عشر وخلال الثلث الأول من القرن العشرين .

لقد رأى هوسرل بدوره ان الوعي فعل في الزمن وان هذا الفعل ، في جوهره ومهما اختلفت انحاءه وانماطه ، هو فعل يعني شيئاً (intentio) . هذا العني (المسمى عموماً بالقصد) هو العنوان الاكبر لافعال الوعي بحيث تندرج تحته جميع هذه الأفعال على اختلافها - بما فيها من تفريق وتعليق . في هذا العني بالذات يُحقَّق الوعي ذروة حركيته وتعلُّقه الماهوي بالأشياء : تفوقه الذاتي أو تعالیه ، بل قل تعدُّيه^(٥) .

إذا فالوعي عند هوسرل يعود ، في النهاية ، فعلاً واحداً هو فعل العني . هذا الفعل له انحاء كثيرة ومختلفة كل منها يعني معنيته على النحو الخاص به . فالادراك ، مثلاً ، يعني مُدْرَكَه على نحو الادراك ، الخاص ، والتذكر يعني مُتَدَكَّرَه على نحو التذكري الخاص ، والتوقع يعني مُتَوَقَّعَه على نحو التوقعي الخاص والخ . . . من خلال ذلك كله يبقى واقع وعيوي

(٥) راجع بشأن ماهية فعل العني كتابي هوسرل (١) تأملات ديكرتية (هوسرليانا المجلد الأول) (٢) ازمة العلوم الاوروبية والصومولوجيا التراسندتالية (هوسرليانا المجلد السادس) . راجع ايضاً بهذا الشأن . Sziłazi, W , Einführung in die phaenomenologie Edmund Husserls, Niemeyer Verlag, Tuebingen, 1959

واحد لا يتغير : كل فعل من افعال الوعي هو فعل من افعال العني ، وكل فعل من افعال العني هو فعل من افعال الوعي (٦) .

- ٣ -

أنّ الوعي دائماً يعني أو يقصد شيئاً ، فهذا لم يكن اكتشافاً هوسرلياً . وإذا كان هوسرل يردّ هذا الاكتشاف إلى معلمه في فينا فرانز برنتانو فان جذور هذا الاكتشاف تعود إلى عصور غابرة (٧) لم يبق العرب ذاتهم في منأى عنها .

ففي حوار « خارميدس » (٨) يقول افلاطون مثلاً ان السمع يسمع بالضرورة اصواتاً ، كما ان الحس لا يحس ذاته صرفاً بل يحس بالضرورة موضوعات معينة . كذلك فلا توجد رغبة ترغب في ذاتها دون سائر الملذات ، ولا توجد امنية لا ترغب الخير بل ذاتها . وليس من حب يجب ذاته دون الموضوعات الجميلة . كل هذا يعود ، عند افلاطون ، إلى اعتقاده الراسخ بانه من المحال احياناً ومما يصعب تصديقه احياناً اخرى ، ان يقضي تعلق الشيء بذاته إلى أي تعين من تعينات هذا الشيء (٩) .

وأرسطو قال ذلك أيضاً ، انما بطريقته الخاصة (١٠) . فالادراك الحسي ، بالنسبة اليه ، ليس ابدأ ادراكاً لذاته (الادراك الحسي لا يدرك ذاته) ، بل هو ادراك لغيره (ادراك لشيء يتعداه) ، بحيث ينبغي ان يكون

(٦) بذلك يتخذ هوسرل مشكاته الخاصة في هيكل القرن التاسع عشر حيث اجمع معكرو ذلك العصر على تناول قربان الاحادية وردّ كثرة الموحودات الى مبدأ تفسيري واحد ليعيدوا ضغط الكون في قممته الأول الواحد . من هنا ظهور « الايات » (isms-) المتعددة وغزو التفكير الايدولوجي لا للفلسفة وحسب ، بل للعلوم المختلفة . يتهد على ذلك ظهور السلوكية (Psychologism) والبيلاجية والسلحية والاكوبومية والسكولوجية والخ . . .

(٧) راجع كتاب هوسرل « تأملات ديكرتية » ، ص ٧٩ في الأصل الالمانى وراجع ما كتبه برنتانو في كتابه « علم النفس من الموقف التجريبي » ١٨٧٤ ، وما احتفظ به لاحقا من هذا الكتاب (واعاد النظر فيه) في كتابه « حول تصنيف الطاهرات البسيكولوجية » (١٩١١)

167 d-e, 168 a

(٨) حوار خارميدس

168 e

(٩) نفس المرجع

1010 b 35, 1011 a 1-2

(١٠) الميتافيزياء

الموضوع متقدماً على الادراك . فالشيء الذي يتحرك هو أيضاً متقدم ، بطبيعته ، على ما يتحرك هذا الشيء ، وذلك بالرغم من العلاقة التضائية القائمة بينهما . وفي مكان آخر يقول ارسطو ان المعرفة والادراك الحسي والرأي والتفكير - ان هذه جميعها تتحد شيئاً آخر غيرها كموضوع لها ، ولا يكون تعلقها بذاتها الاً على نحو جانبي (١١) .

- ٤ -

وفي العصور الوسطى اعتبر المدرسيون العني أو القصد علاقة تربط المدرك بالمدرك ، أو بشيء ما اطلاقاً . ولقد فرّقوا بهذا الصدد بين العني الأول (Prima intentio) أو العني المباشر (intentio directa) من جهة ، وهو ادراك الأشياء الفردية في الترابط الطبيعي للأشياء ، وبين العني الثاني (Secunda intentio) أو العني التأملّي (intentio reflexa) من جهة اخرى ، وهو ادراك العام من المفاهيم والبنى النصرية ، أو التأمل بخصائص التفكير كفعل تجريدي وتسلسلي (١٢) .

- ٥ -

أما فرانز برنتانو فلم يكن بعيداً عن تفكير المدرسيين أو السكولاستيين . فلقد كان ، وهو الكاهن الكاثوليكي ، متمرساً في الفكر السكولاستي وباحثاً ، من جهة اخرى ، في فكر ارسطو . وبالمقابل فلقد كان قريباً كل القرب من الفكر التجريبي الانكليزي فعرف هيوم عن كتب ومال إليه .

اعتبر برنتانو ان الطابع المميز للظواهر النفسية هو كونها « تشير إلى موضوع » أو « تتعلق بمضمون » . فالظاهرة النفسية ليست ، في نظره ، كما ظنها اناء القرنين السابع عشر والثامن عشر من عقليين وتجريبيين « فكرة »

(١١) نفس المرجع 35 b 1074 .

(١٢) راجع هذا الصدد ومن اجل تفاصيل أو في : Muck, O . Verstand in Handbuch der philo-: sophischen Grundbegriffe. Bd. VI, P.1619

أو « تمثلاً » (idea) ، أو مجرد مضمون ذهني موضوعي ، بل هي فعل من شأنه ، بل من صلب جوهره ، الإشارة الى موضوعه أو التعلق بمضمونه . اما هذا فوجه آخر للقول ان الظاهرة النفسية فعل يعني موضوعه أو يقصده .

وعندما تخلى برنتانو لاحقاً عن استعمال لفظة قصد او عني (intentio) ، وكان قد اعتبر موضوع الظاهرة النفسية (موضوع الفعل) متميزاً بما اسماه السكولاستيون « الوجود القصدي أو الوجود في القصد (Intentional inexistence) ظل هوسرل ، تلميذه ، متمسكاً بلفظة القصد (intentio) ويحاول الارتقاء بالقصدية من الصعيد البسيكولوجي الصرف إلى مشارف الفلسفة الفنونولوجية الترانسندنتالية التي اصبح من شأنها ، في ما بعد ، ان طبعت القرن العشرين بروحية منهجيتها^(١٣) .

- ٦ -

فلنسأل الآن عن معنى القصدية عند هوسرل . لنسأل ، بكلمات اخرى ، عن معنى العني عنده .

إن قصد الشيء او عنيه هو التوجه اليه . هكذا في العربية وكذلك في اللاتينية (intentio) ، إن مفهوم برنتانو للظواهر النفسية ، كما المحنا اليه اعلاه ، يندرج تحت هذا المعنى . والظاهرة النفسية ، التي تشير عند برنتانو ماهوياً إلى موضوع وتعلق على نحو ضروري بمضمون ، يسميها هوسرل ، بصفتها كذلك ، فعلاً (Akt) . والفعل دائماً فعل لشيء . فالادراك ، كما يقول هوسرل ، هو ادراك لشيء ، والتذكر هو تذكر لشيء ، والتوقع هو توقع لشيء ، والحكم هو الحكم بشيء ، وهلم جراً بالنسبة لكل افعال الوعي . كل هذه الأفعال مسالك ولكل هذه المسالك اتجاهات . بذلك يتسم

(١٣) راجع شأن علاقة هوسرل بقصدية برنتانو « تأملات ديكارتيّة » ص ، ٧٩ و « ازمة العلوم الأوروبية والفنونولوجيا الترانسندنتالي » ص ، ٢٣٥ - ٢٣٧ .

الوعي ، عند هوسرل ، بطابع حركي توجيهي يذكر برنتانو ويتسير- ولو من بعيد - إلى فولف

- ٧ -

إن فعل الإدراك ، مثلاً ، يعرب لنا عن ذاته ، من خلال الوصف ، كذي طابع قصدي ، بل يعرب لنا عن هذا الطابع بصفته مبيّناً في بنية هذا الفعل . من هنا ان قصدية الإدراك ، او عيويته ، لا تعني توجهه الى شيء كأنه يلحق به الحاقاً من الخارج كشيء يمكن الاستغناء عنه دون التفريط بادراكية فعل الإدراك . إن الإدراك ، ماهوياً ، ادراك لشيء ، وذلك بصرف النظر عن نحو كينونة هذا الشيء وهكدا بالنسبة لسائر افعال الوعي : كلها عني معين لشيء معين ، كل منها يقصد شيئاً خاصاً به ، ولا يكون ما هو إلا بقدر قصده لشيئه وعنيه اياه على النحو الخاص به حصراً كادراك ، أو كتوقع ، أو كحب ، أو ككراهية وهلمّ حرا .

على هذا الصعيد الوصفي صرفاً ينتفي الكلام عن خارج الوعي وعن داخله ، عن بطون الوعي ومفارقتها . وبذلك تتوارى مسألة العبور بين الذات والموضوع . ولا يقلل من اهمية هذا الصعيد كونه ما يزال صعيد بنية فارغة . المهم ، بادىء ذي بدء ، هو الكشف الوصفي عن نية فعل الوعي . الذي يتبدى ، اذ ذاك ، كعمل يتوجه دائماً لشيء : حتى في الهلوسة وسائر انماط الوهم والتوهم . بالتالي فان المهمة التالية للوصف الفنومولوجي تكمن في الكشف عن التلازم أو التضاييف بين فعل العني وشبئه المعني بحيث يتبدى النحو الكينوني الخاص بهذا الشيء ملازماً على الدوام لنحو عنييه ، كما تتبدى الفروقات بين مختلف انحاء الكينونة الخاصة بالشيء المعني ملازمة للفروقات المميزة لمختلف انحاء فعل العني والوعي .

إن الجديد في مفهوم هوسرل للقصدية هو ابرازه للوحدة العضوية التي

تشد الفعل ماهوياً إلى شيءه ، وذلك من خلال التركيز على تبيُّت الشيء في فعل عَنِيهِ . فكأن شيء الفعل هو من انتاج الفعل بالذات ومن ابداعه بحيث يفهم الحفظ مقوماً ماهوياً من عمل الانتاج والابداع فلا يكون الفعل بدون شيء ولا يكون ، او يبقى ، الشيء بدون فعل عَنِيهِ . من هنا ان « القصد » ليس علاقة تربط بين قوامين مستقلين على نحو خارجي ، ولا القصدية تبقى ، من هذا المطلق ، علاقة بين ذات مستقلة وموضوع خارجي . ان هوسرل يرفض تعريف ديكرت للوعي كتفكير لأن هذا التعريف ليس من شأنه ، كما هو ، ان يُبرز وحدة التفكير والمفكر فيه . اما الوحدة العضوية بين التفكير والمفكر فيه ، بصفتهما ما يميز بنية الوعي ماهوياً ، فهي القصدية .

- ٨ -

من جهة أخرى فإذا كان العني ، كما سبق القول ، حركة توجُّهية في الفعل فان هذه الحركة لا تخلو مما يمكن لنا تسميته طابعاً خروجياً . إذ ذاك فالوعي يتميز بحركة خروجية أو تخارجية يكمن اساسها في طابعه القصدي التوجُّهية بحيث يصبح بالامكان اعتبار امكانية التمييز بين داخل وخارج اطلاقاً ، أو بين بطون وفروق ، أو بين ذات وموضوع ، مجرد ثمرة من اثمار قصدية الوعي . من هنا تعالي الوعي ، من خلال طابعه القصدي ، فوق هذه الفروقات والمقابلات : لأنه هو اساسها الأول . إذ ذاك يتبدى لنا الوعي مفارقة ذاتية وتعالياً ذاتياً بدون نهاية . فهو دائماً في ذاته ولذاته ، وهو دائماً مع الأشياء وبينها . هذه المفارقة - في - المباطنة ، كما يمكننا الآن تسميتها ، هي الوجه الآخر لفاعلية الوعي ولكونه دائماً فعلاً لشيء : ادراكاً لشيء ، حكماً بشيء ، توقعاً لشيء ، تذكراً لشيء ، حبا لشيء والخ . . . لكن حتى يكتمل فهمنا لحقيقة هذا الفعل علينا ان نفهم شيء الفعل كموضوع وان نفهم ، بالتالي ، ماذا يقصد هوسرل بكلمة « موضوع » . إذ ذاك يتوجب علينا التركيز على الحكم ، لا لأن قصدية تتفوق على قصدية سائر افعال الوعي ، بل لأن هوسرل يفهم القصدية ، بالدرجة الأولى ، الأساس الأعمق لامكانية المعرفة والعلم ، ويفهم الفنونولوجيا عموماً كعملية هذا التأسيس .

ليس الموضوع ، عند هوسرل ، كرة ترشق على الواح الحواس رشقاً ، ولا الإدراك للممة لاصداء مبعثرة تخلفها طحطجات الأشياء على شبكات الوعي . إن سذاجة الانطباعيين من التجريبيين وغيرهم لا تجد لها بين متكآت الفينومولوجيا الترانسندنتالية مسنداً . حتى ترانسندنتالية كانط النقدية ما تزال يعوزها التنقي من ادران التسكلج ، إذ انها في نهاية المطاف ، وفي نظر هوسرل ، سكلجية ترانسندنتالية .

والخطأ ، كل الخطأ ، يكمن اصلاً في سوء فهم موضوعية الموضوع بمعزل عن الذات الواضعة .

فهناك « الموضوع » بصفته ترجمة لكلمة Objekt . إن هوسرل يقصر استعمال هذه الكلمة على تسمية موضوعات التجربة العادية الساذجة - كما يسميها - التي تواجهنا في ما يدعوه هوسرل الموقف الطبيعي : بما فيها موضوعات العلوم المألوفة لدى الجميع على اختلاف انواعها واصنافها .

أما في الموقف المقابل للموقف الطبيعي ، في الموقف الترانسندنتالي ، كما يسميه هوسرل ، تعود الموضوعات ، من خلال التأمل ، إلى تعلقها بالوعي ، ويصبح « الموضوع » ، بالتالي ، ترجمة لكلمة Gegenstand بحيث تؤخذ هذه الكلمة الالمانية بمعناها الحرفي ، اي « الوقوف المقابل » أو « الوقوف في قبالة الوعي » . ولقد سبق لنا أحياناً ، ان عرّبناه « أوضوعاً » .

لكن التعلق بالوعي ، وهو يحوّل الـ Objekt إلى Gegenstand ، يجعل من الـ Gegenstand موضوعاً أو أوضوعاً معنوياً يسميه هوسرل Sacherhalt . هذا الـ Sachverhalt هو أوضوع الوعي ، أو أوضوع فعل العني . من حيث هو ، هذا الأوضوع ، متعين معنوي وتعين معنوي . بكلمات اخرى : إنّ الـ Sachverhalt هو أوضوع العني من حيث أنه كذلك (متعين على نحو معنوي معين) أو من حيث كونه كذلك : كون - الشيء - هكذا (So-Sein) . ومن حيث هو كذلك ، أو من حيث أنه متعين على نحو معين

فالأوضوع ، كما سبق ان سميناه ، « أنية »^(١٤) . وهو إذ ذاك أوضوع قصدي أو معنوي يسميه هوسرل ، تضائفاً نواطياً - نماطياً (noetisch noematische Korrelation)^(١٥) .

- ١٠ -

بذلك يتوجب علينا التدقيق ، إلى مدى ابعده ، في ماهية موضوع الادراك . إن موضوع الادراك ليس ، مثلاً ، هذه الطاولة امامي إلا بقدر ما تكون هذه الطاولة موضوع حكم أو قضية . إذ ذاك يتخذ موضوع الادراك ابعاداً معنوية جديدة ترتقي به باتجاه ما يفوق طابعه الحسي الصرف فلا تعود هذه الطاولة امامي موضوعاً للادراك إلا بقدر تعيُّنها المعنوي « المقولي » من خلال الحكم الادراكي أنها كذا وكذا .

إلا أن الموضوع ، إذا فهم كتعين معنوي أنه كذا وكذا ، اي إذا فهم بصفته أنية الحكم ، فلا بدّ له من ان يفقد طابعه الحسي الصرف ، ولا بدّ له ، بالتالي ، من ان يتسع لاحتواء مضامين معنوية مختلفة الى جانب طابعه

(١٤) إن كلمة Sachverhalt من الكلمات الالمانية التي تصعب ترجمتها فبعضهم يعرّبها كواقع الأمر ، وينقلها البعض الآخر كحال الاشياء لكن اذا كانت هذه الكلمة تعني « أن - الشيء - كذلك So-sein أو تعين الشيء على نحو معين ، أو الكينونة على نحو معين فلماذا لا يعرّبها بكلمة « أنية » ؟ إذا كانت الإية اثبات وقوع الوجود العيني فلماذا لا يكون التعيين المعنوي والكينونة المعنوية « أنية » ؟ اننا لا نرى ما يبرر ذلك - حتى في خطر الخلط بين الإنية والأنية ، أو حتى في خطر الخلط بين الأنية والماهية فإذا كانت الإية تشير الى وجود الشيء أو إلى فعل اتات تحقق هذا الوجود عينياً فإن الأنية تشير إلى كينونة الشيء من حيث هو تعين معنوي او من حيث انه - كذلك . على ان لا يخلط بين الأية على انها كل تعين للموجود اطلاقاً وبين الماهية بصفحتها لا تشمل إلا الأيات الضرورية لعبارة تفكير الموجود . اضافة الى ذلك فلا بدّ لها من الإشارة الى أن مفهوم الموضوع كأنية (Sachverhalt) ليس مفهوماً ترانسدنتالياً صرفاً ، إذ أن هوسرل استعمله في بدء مسيرته العنومولوجية وخاصة بوجه المسكلحين وكانت تلك المرحلة المبكرة تُعرف بالمرحلة الوصفية . إلا أن العبور منها إلى المرحلة التراسدنتالية لم يغيّر شيئاً في هذا المفهوم للموضوع سوى انه حاول احكام ربطه في فاعلية الدات التراسدنتالية .

(١٥) لقد سبق لنا شرح بعض جوانب هذا التضائيف النماطي - البواطي في الفصل الثاني راجع بشكل خاص الفقرة ١٣ من ذلك السحت ومنها فصاعداً .

الحسي ، بل في اساسه وكشرط ضروري لمعنويته بالذات . اما هذا فمن شأنه ان يوسّع مفهوم المقوليّ بحيث يصبح بإمكانه احتواء مضامين حسية . بذلك يتم ردم الهوة بين مقولية الادراك وحسية الموضوع ، أو بين ادراكية الشكل ولا ادراكية المضمون - كما عند كانط - بحيث « يَتَمَوَّل » الموضوع ذاته و« يَتَمَعِّين » الادراك فبشترك الموضوع ، بوصفه أوضوعاً ، في بنية الادراك ويطابق الادراك نية الأوضوع . اما هذا فوجه آخر للقول ان ما اصبح يسم بطابع الفبلية لم يعد قوى كاطية في الوعي الخالص ، بل امسى بنى معنوية ومقولية اقتحمت موضوعية الموضوع وباتت من صل تحرييته العيانية .

ليست الأنية ، أو الأوضوع القصدي ، إذا ، تلك الطاولة « المتكتلة » امامي . ولا قصدي إياها ، او عيني لها ، هو العبور مني إليها . ولئن كانت تلك الطاولة كتلة امامي ، فليست كتلتها ما استطيع اعتباره أوضوعاً قصدياً لوعيي او لفعل ادراكي الحسي أو لفعل عنيها على نحو الادراك الحسي . إن الأوضوع القصدي لهذا الادراك هو « تكتلها » ، أو كونها كتلوية ، أو تعينها على نحو كتلوي . مما في هذا التعبُّن المعنوي من بُنى معنوية عامة يحاول هوسرل ابرازها وعنونتها في « الابحاث المنطقية » . إن الموضوع القصدي هو تلك الطاولة من حيث هي كينونة متعينة في افعال وعيني ، اي من حيث انها معطاة في هذه الأفعال كظاهرة نماطية هي الوجه الآخر الموضوعي لنحو عنيها النواطي في فاعلية الوعي .

هذا التعين المعنوي ، هذا « الانعطاء » في الوعي ، بل هذه الأنية ، هي ، كما قلنا ، الجانب النماطي للأوضوع . إنها الأوضوع القصدي (In-tentionaler Gegenstand) ، أو المعنى القصدي (intentionaler Sinn) ، أو المعنى الأوضوعي (gegenstaendlicher Sinn)^(١٦) . اما هذا الجانب النماطي

Husserl, E . Cartesianische Meditationen (husserliana, Bd I) Martinus Nijhoff, (١٦) den haag, 1963, P 79-80

لتجربة الوعي فيتضاييف ، عند هوسرل ، إلى جانبته الواطي . فالتعريف في الوعي تعيناً نمائياً موضوعياً ليس حبراً لا مصدر له ، بل الحانب الآخر ، على صعيد مفعولية الأوصوع ، لعل التعيين كما يأتي على صعيد فاعلية الوعي فالمتعين نمائياً في الإدراك يعينه يواط الادراك ، والمتعين نمائياً في التذكر (كمتدكر) يعينه يواط التذكر ، والمتعين نمائياً في التوقع (كمتوقّع) يعينه يواط التوقع ، وإلى ما هنالك من الأوصوعات النمائية المتعينة كذلك في افعال نواطية متضايعة اليها . هذه الأفعال يسميها هوسرل الانحاء المختلفة للوعي (Bewusstseinsweisen)(١٧) .

إلى ذلك فإن السماط (الموضوع المدرك ، كمدرك ، والمتدكر كمتدكر ، والمتوقّع كمتوقّع . .) يعنى في جهات مختلفة ، منها ما يعود إلى الكينونة (Seinsmodi) كاليقين والضرورة والامكانية والاحتمال والوقوع ، ومنها ما يعود إلى الزمن كالحاضر والماضي والمستقبل (١٨) .

(١٧) إلى ذلك فان هوسرل يميّر ، بالنسبة إلى ادراك الموضوع ، بين عدة انواع من العي . فهناك العي على نحو الادراك التجسدي (leibhaft Wahrnehmen) ، وهناك العي بمعنى التمثل (Vorstellen) وهناك العي الفارغ (Leermeinen) . كل هذه الأنواع العيوية تشترك في كونها عيائاً « الشيء » - ذاته (es selbst) . لكنها تختلف من حيث نمط حضور هذا الشيء . فعندما اقف امام هيكل ناحوس في بعلبك واعاينه كما اراه متصفاً امامي فاني اعينه عيائاً تجسدياً هو الوجه الآخر لادراكي الحسي له ذاته . وعندما افكر الآن بهذا الهيكل احدي أتمتته هو ذاته لكنني لا اعينه على نحو تجسدي . ليس تمثلي اياه ادراكاً له ذاته في نمط الحضور « المجسد » من هنا ان العي التجسدي يفوق التمثل وسائر انحاء العي بقدر ما هو يتجه نحو حضور مميّر ، حضور حي يميّر الموضوع كمنط « انعطائه » . اما العي الفارغ فيمكننا تعريفه بالضمير ، وهو ، رغم امكانية عيه للشيء ، بذاته ، يخلو من العيان والتمثل العيائي . هذا النوع الصمائي من العي يتشكل القسم الأكبر من حياة الوعي العادية ، أو من الحياة اليومية . انا عي الاتياء المتداولة بشكل مباشر وسيط ، لكننا نستعي ، بذلك ، عن تمثيلها عيائياً - فصلاً عن ادراكها تجسدياً . وعالماً ما يسهل ذلك الطابع الاقتصادي للتكلم دور ان يتسبب ساقاة الفهم والتفاهم . راجع سيلاري ، المرجع المذكور

Cartesiansche Meditationen, ibid, P.74

(١٨)

هذا التضاييف النواطي - السماطي في قصديه الوعي هو عنوان مباطنة ومفارقة بآن : مباطنه الموضوع القصدي في الوعي ومفارقته له على حدٍ سوى ، أو مباطنة النماط في النواط ومفارقته له بآن .

في هذا السياق ، بالنسبة إلى مباطنة الموضوع القصدي في فعل الوعي ، يقول هوسرل : « إن وجود العالم ، وبالتالي وجود هذا النرد هنا هو وجود محصور بين هلالين بموجب عملية التعليق . لكن النرد الظاهر يبقى هو ذاته مباطناً في تيار الوعي على نحو وصفي . كما تباطن فيه (في تيار الوعي) على نحو وصفي ايضاً خاصيه « الواحد الهويّ » . هذه المباطنة في الوعي هي نوع فريد من الكينونة فيه . فهي لا تكون فيه كأحد مقوماته الواقعة (reell) ، بل المتمثلة (ideel) فيه كموضوع قصدي ، كشيء ظاهر ، أو ما يعادل ذلك : كمعناه الأوضوعي (gegenstaendlicher Sinn) . إن أوصوع الوعي الذي يبقى هويّاً (مع داته) خلال تيار التجربة المعيشة لا يدخل الوعي من الخارج ، بل يكون متصمناً فيه كمعنى . وهذا يعني انه متضمن فيه كنتاج (انحاز) قصدي من تركيب الوعي » (١٩) .

صحيح ، إذاً ، أن للعالم ، وبالتالي ، لهذا النرد وجوداً مفارقاً للوعي ، وجوداً يبقى بالضرورة مفارقاً للوعي . لكن ذلك ، كما نقرأ اعلاه ، لا يغير شيئاً في ان النرد كأوضوع قصدي لا يدخل الوعي من الخارج وان حياة الوعي في بنيتها النواطية - النماطية هي ما يتقوم فيه كل مفارق للوعي . إن النرد ، إذاً ، يتقوم ، بصفته موضوعاً مفارقاً ، في بطون الوعي ، ويتقوم فيه على نحو وصفي بحيث لا يكون ظهوره لنا من خلال استنتاجنا اياه او تحديدها المعياري (المفارق) لانحاء ظهوره . إنه بظهر لنا

من خلال الوصف الفنومولوجي على انه أوضوع تركيبى يتربك نواطياً -
نمطياً في افعال الوعى وكانحار قصدي لفاعليته .

من هنا أن الوصف الفنومولوجي التراسدننالي هو الوحه الآخر لفض
مضمون التجربة القصدي أو العيوي ولنشر آفاق هذه التجربة وامكاناتها
البطونية وذلك على صعيد ذاتي وصعيد بينذاتي ، على صعيد زمني وصعيد
خارجي عالمي . وحده هذا الكشف والشر ما يوضح لنا « واقعية » العالم
(كيونونه واقعا) ومفارقته للوعى ، وهو وحده ما يبرر ، بالتالي ، هذا الواقع
وهذه المفارقة بصفتها مفارقة - في - الماطة ، أو نحويين ووقيين لظهور
الموضوع ، عى انه أوضوع قصدي ، في بطون الوعى . وحدها الذات
الترانسدننالية . وقد ردت من خلال التعليق والرد إلى دائرة الكيونونة
المعنوية ، ما يُنحز لنا تركيب الأوضوع الظاهر فإذا بهذا الأوضوع التركيبى
القصدي لا يمكن فكه عنها . إنها ، هذه الذات المرودة ترانسدنناليا
ومعنويا ، الأساس الأعمق لتقوم الكيونونة والمعنى - بما فيه المعاني المختلفة
للكيونونة والانحاء المختلفة لكيونونة المعنى (٢٠) .

- ١٣ -

هذا كله بالنسبة إلى كون التصايف النواطى - النمطى عنواناً لمباطنة
الأوضوع القصدي في افعال الوعى ، أو لمباطنة النمط في النواط ، إذ اصبح
من الواضح الآن انه لا نواط بدون نمط ، أي انه لا ادراك بدون مُدرك ،
ولا تذكر بدون متدكر ، ولا توقع بدون مُتوقع والخ . . . بحيث يفهم من
هذا التصايف ان التعالق المعنوي بين متضايفاته هو من باب التصامن
أو التضمن . بذلك فإن التصايف المذكور ليس مجرد تعالق معنوي مجرد
بين النواط والنمط ، بل هو الوحه الآخر لكون النواط لا مبدع النمط
وحسب ، بل حامله وحافظه بأن ، بحيث يمحي المبدع والمحفوظ عند
انقطاع فعل الابداع .

(٢٠) راجع نفس المصدر اعلاه ، ص ٩٧

أما بالنسبة إلى كون التضاييف النواطي - النماطي ، هذا الأوضوع القصدي ، عنوان مفارقة أيضاً ، فلذلك معنى خاص غير معنى المفارقة التي يتسم بها وجود العالم الواقع ، وبالتالي ، وجود هذا النرد . كلا المفارقتين مفارقة - في - الماطنة . لكن معنى المفارقة في هذه المباطنة يختلف هنا باختلاف الأفق الذي تتفتح فيه امكانات هاتين المفارقتين . ففيما مفارقة العالم الواقع تتفتح في الأفق الخارجي للامكانات المباطنة في الذات الترانسندنتالية ، تتفتح مفارقة النماط للنواطي في الأفق الداخلي الذاتي بصفتها مفارقة الأوضوع المعني لفعل عنيه ، وذلك ضمن اطار معنوي قصدي لا يتعدى الحدود الترانسندنتالية للوعي من حيث هي ، هذه الحدود ، حدود أفقه الذاتي وامكاناته المختلفة (٢١) .

- ١٤ -

بذلك تتضح لنا معالم العمل الفنومولوجي الترانسندنتالي بالنسبة لبناء الوعي ، فانطلاقاً من الردّ الفنومولوجي الترانسندنتالي ، أي رجوعاً إلى المضمون الفنومولوجي المتمظهر في « افعال التفكير » (بالمعنى الديكارتى الموسّع لهذه الأفعال) ، يُصار إلى الكشف عن التركيبات (Synthesen) والبنى القصديّة بصفتها ما يتقوم فيه العالم الموضوعي أو عالم الموضوعات ، عالم التجربة الموضوعاتية (بما فيها الحسيّة) والعلوم الموضوعية على اختلافها .

إن هذا المنطلق لا يتعرف إلى « موجود بحد ذاته » ليس من شأنه ان يكون مضموناً تفكيرياً لأفعال التفكير أو أوضوعاً قصدياً لافعال العني في الوعي الترانسندنتالي (٢٢) . وواضح أن مسألة هذا « الشيء - بحد ذاته »

(٢١) راجع « الازمة » ص ١١٥ - ١١٦ .

(٢٢) اي ليس من شأنه ان يكون أوضوعاً قصدياً لفعل وعيوي اصبح ، هو ذاته كفعل ، أوضوع فعل التأمل الذاتي الترانسندنتالي .

ليست مسألة الموضوعية في المعرفة . إنَّ المسألة الكانطية برمتها يمكن رُدُّها الى السؤال : كيف - إذا امتنعت علينا معرفة الأشياء بحد ذاتها - تبقى الموضوعية قيمة ممكنة بالنسبة للمعرفة ؟ من هنا أنَّ توصُّل هوسرل الى امكانية الموضوعية في المعرفة ليس - بحد ذاته - خبراً يبنىء بحل مسألة «الشيء - بحد - ذاته» .

بذلك يستحق السؤال عما إذا كان هوسرل ما يزال - رغم نظريته في تقوُّم الموضوعات والموضوعية في الوعي الترانسندنتالي - يروح تحت عبء المسألة ، مسألة «الشيء - بحد - ذاته» ، التي بقي كانط خاضعاً أمامها . هل من شأن الامكانيات المتوفرة للتحليل الفنومولوجي القصدي على صعيد تقوُّم كافة انحاء الكينونة في قصدية الوعي ان توفر لنا حلاً لهذه المسألة ؟

طبعاً لا . لأنه إذا امتنع رد «الشيء - بحد - ذاته» إلى أي مضمون تفكيري ممكن أو أي أوضوع قصدي ممكن بالنسبة لأفعال التمكير فإنه لن يكون بوسع التحليل القصدي الكشف عن اية تركيبات معنوية أو بني عنوية من شأن «الشيء - بحد - ذاته» أن يتقوُّم فيها .

إن مسألة «الشيء - بحد - ذاته» لا تقع اطلاقاً في المنظور الهوسرلي . وذلك لأنه لا يعترف بموضوعية موضوع ليس من شأنه أن يكون تضافياً نواطياً - نِمَاطياً . حتى حسية الموضوع الحسي ، موضوع الادراك الحسي ، تندرج بين أنيَّاته . ليست هي ، إذاً ، معطيات حسية «تنبعت» من موضوع «خارجي» وتصيب الوعي . إن الوعي لا يعيها إلا بقدر ما يتمثلها غذاء نواطياً - نِمَاطياً . فكما ان من يريد تحليل البنية البيوكيمائية للجسم العضوي عليه ان يحرص اهتمامه في المقوِّمات البيوكيمائية عينها دون الرجوع - إلا في اعتبار ثانوي ليس من صلب مهمته البيوكيمائية - إلى المأكولات المختلفة على أنها المصدر الأصلي لكل ما يتقوُّم في الجسم العضوي كمقوِّمات بيوكيمائية ، كذلك ينبغي على تحليل بنية الوعي الادراكية ان يحرص اهتمامه في المقوِّمات الوعوية ، في الأوضوعات القصدية ، في التضايفات النواطية - النِمَاطية التي تقوُّم في انجازاتها بنية الوعي . من هنا أن البحث عن «أشياء - بحد -

ذاتها « خارج الوعي يصبح من قبيل السؤال عن البطاطا قبل ان يتمثلها الجسم العضوي مقوماً بيوكيمياً . بذلك فإن حسية موضوع الادراك الحسي هي من صلب موضوعيته كما ان موضوعيته هي من صلب وعيونه وعيونه . وحدها ، إذا ، الحسية « المتمثلة » (على نحو مشابه لتمثل الغذاء) تدخل في قوام الموضوع الحسي . ووحدها الحسية الداخلة ، بل المبيته ، في موضوعية الموضوع الحسي كتضاييف نواطي - نطاطي ، هي حسية الادراك . إن التحليل القصدي لبنية الوعي لا يمكن له ، بالتالي ، ان يتناول حسية سوى هذه على أنها حسية « شيء - بحد - ذاته » ، على انها انطباعات حسية مردها إلى « أشياء - بحد - ذاتها » . هذه الأشياء لا توجد بالنسبة إلى الوعي فلا يتناولها بالتالي التحليل القصدي للوعي - إلا بقدر ما يتمثلها الوعي فإذا ما مقومات حسية في بيته القصديّة (٢٣) .

لكن إذا كان بوسع العالم البيوكيميائي ان يستبعد - بصفته عالماً بيوكيمياً - مختلف المأكولات والمشروبات من حقل نظره تاركاً اياها لعلماء النبات ، وإذا كان ، بالتالي ، بوسع العالم الفنونولوجي استبعاد « الشيء - بحد - ذاته » من حقل نظره على انه لم يكتسب بعد قوامه المثلي في الوعي فإن الفيلسوف - كما ينبغي الفول - ليس بوسعه التخصص على هذا النحو . قد يكون ذلك بوسع الفيلسوف إذا ما نظر إلى ذاته كمجرد محلّ قصدي فنونولوجي في موقف طبيعي على صعيد وصفي صرف . لكن ذلك التخصص لن يكون بوسع الفيلسوف إذا ما نظر إلى ذاته كعالم فنونولوجي يتعالى حتى على ثنائية « الوصفي - المتعالي » ويبحث في تقوّم الموضوعات اطلاقاً . وكيف يرضى هوسرل لذاته قيّداً دون هذا الشمول ؟ فهل نبحث عن الفلاس المفقود في المكان المنار صرفاً ، أم علينا ، بالحري ، ان نبحث عنه حيث أضعناه ؟

(٢٣) ان استعمال « التمثل الاعتنائي » كتشبيه من شأنه مساعدتنا على فهم عمل المقوّم الادراكي في بية الوعي القصديّة لم يرد - في علمنا - عند هوسرل . بالرغم من ذلك فانه لا يسعني إلا الظن باستعداد هوسرل لتقبله وسية ، وذلك انطلاقاً من فهمي العام لروحية التفكير الهوسرلي ومهيجته القصديّة . بالتالي فانا وحدي ، لاهوسرل ، من يتحمل مسؤوليه هذا التشبيه وتبعاته الفلسفية

هذا بالذات ما يبدو لنا حدّاً طاهراً للمرمى -الرد الفنونولوجي-
الترانسدنتالي . إنّ من شأن هذا الردّ ان يكتشف لنا عن كيفية تقوّم مختلف
انواع الكينونة في افعال وعينا القصدية . لكنه لا يبدو قادراً على اقناعنا نهائياً
أن أنواع الكينونة « المكشوفة - لنا » و« المتقومة - فينا » على هذا النحو هي كل
انواع الكينونة الممكنة اطلاقاً - ولو الممكنة بالمعنى المنطقي الصرف .

- ١٥ -

إن الكشف عن مختلف اسواع الكينونة بصفاتها ما يكرر كشفه لنا
وكشف تقوّمه لنا في افعالنا القصدية يطرح علينا لتوّه سؤالاً عن امكانية نحو
او انحاء اخرى للكينونة لا يمكن الكشف عن « تقوّمها - لنا » في افعال
عينا . إنّ « الشيء - بحد - ذاته » ، كما رأينا ، أو حتى وجود الله ، أو
الوجود بالمعنى الكوني الشامل عند ياسبرز أو هايدغر أو فينك ، كل هذه
موضوعات فكرية لبس من شأنها ان تصبح مضامين تفكيرية في افعال وعينا .
نعم ، انها « موضوعات » فكرية - ولو جاء رد هوسرل على ذلك ان كينونتها
لبست نحواً معيناً من انحاء الكينونة أو تضافاً نواطياً - نيماتياً ، أو أوضاعاً قصدياً .
وإذا كانت هذه المضامين الفكرية ، بالرغم من شموليتها ولا نهائيتها
ولا محدوديتها ولا تعيّنيتها ، « موضوعات » فإن التحليل القصدية (وهو يقوم
على الكشف عن الموضوعات التفكيرية بصفاتها تضافات نواطية - نيماتية في
فعل الوعي ، هذا الفعل الذي هو ، على كل حال ، مجرد نحو من انحاء
الوعي ولا يحمل بالتالي سوى نحو معين من انحاء الكينونة النيماتية) ليس
من شأنه فضّ مضامين هذه « الموضوعات » أو محتوياتها المعنوية .

من جهة أخرى ، وعندما يتطرق الكلام إلى كينونة الأنا الترانسدنتالي
ذاته عند هوسرل ، وهو ما يتقوّم في قواه وانجازاته وأفعاله كل معنى وكل
نحو من انحاء الكينونة ، فانه لا يسعنا إلا أن نسأل عن إنّيّة هذا الأنا
المطلق ، وذلك بصفة هذه الإنّيّة تتقوّم ، رغم حتمنطقيتها ، في أفعال هذا
الأنا كأبي نحو آخر من انحاء الكينونة . إننا نريد أن نسأل عن هذه الإنّيّة
الذاتية كشرط ضروري لكل تقوّم يمارسه الأنا . اليس وجود الانا متقدماً على

كل افعاله ؟ وكيف يمكن لما هو شرط ضروري لكل فعل وتقوم أن يكون هو ذاته مجرد حصيلة للتقوم ؟

إن ما يقلقنا في هذا التفكير ، فلا يعود بوسعنا استساغته ، هو ما نستشعر فيه من دوران منطقي يلف « النقوم الذاتي » بالنسبة لانا الترانسندنتالي . من جهة اخرى فنحن نستشف احياناً في تفكير هوسرل فرضيات تبقى غير مبرهنة وتتبدى لنا كأحكام مسبقة تنافي الشعار الفنومولوجي الذي يهدف إلى تبدييه كل الأحكام ليصبح كلها جلياً ، وواضحاً . لقد اشرنا في سياق آخر إلى احد هذه الاحكام المسبقة في تفكير فاعلية الأنا الترانسندنتالي عند هوسرل^(٢٤) . يبقى ان نشير هنا إلى فرضية اخرى تبدو لنا كامنة في القول (الصامت طبعاً) إن كينونة الأنا الترانسندنتالي هي مجرد نحو من انحاء الكينونة . سيما ان هذا القول يقبع في اساس النظرية الهوسرلية في التقوم الذاتي لدى الانا والتي تشكل نقطة خلاف حاد بين هوسرل وكانط .

- ١٦ -

إلا أن هذا الأنا الترانسندنتالي الصافي والخالص من كل عرضية وقائعية ، هو ، على حد تعبير هوسرل ، « عينية بكاء » (Stumme Konkretion) . وهو ، هذا الانا المطلق ، لا يقبل التصريف (deklinaton) والتخارج في ضمائر مختلفة مثل : انت ، هو ، نحن ، هم الخ . . . ، وبالتالي ليس هو بـ « انا » (لأن القول « انا » هو بدوره من باب التصريف) - قلت هذا الأنا يبقى في تَوْحِيدِيَّة (Einsamkeit) مطلقة ولا يقبل التصريف إلا بقدر ما يعمل هو ، من خلال التقوم الذاتي والموضوعة الذاتية ، على تصريف ذاته وتخارجه في ضمائر مختلفة^(٢٥) .

بذلك فإن الأنا هو متقوم ذاته ، بل هو متقوم كل تصريف ضمائري .

(٢٤) راجع هذا الشأن « الكوجيتو بين هوسرل وديكارت » ، وهو الفصل الخامس في هذا الكتاب
(٢٥) راجع كتاب هوسرل « الازمة » المشار اليه اعلاه . راجع خصوصا ص ١٨٨ - ١٩١ . راجع ايضاً الفصل الثالث في كتابنا هذا .

طبعاً فإن من شأن هذا الموقف ان يفقد الأنا كل قوام ممكن له خارج نطاق التقوّم - الذي هو ، بالطبع ، تقوّم ذاتي على هذا الصعيد . لكن هذا الموقف ليس من شأنه أن يفقدنا المقدرة على الاطلاع خلف هذا التقوّم الذاتي ، وذلك بالرغم من معرفتنا المسبقة اننا لن نرى ، من خلال هذه الاطلالة ، شيئاً يمكننا التأكد من هويته الادراكية . إلا أن مجرد امكانية مدّ الرأس مؤشراً إلى افق « خلفي » لهذا الأنا ، افق لا تقوّم ، وبالتالي ، لا ادراكي ، افق يبقى ، رغم لا تقويمته ولا موضوعيته ولا ادراكيته ، مكمناً لامكانيات كينونية يمكن التكهن بها دون موضعتها على نحو بديهي . إن عدم قابلية امكانات هذا الأفق « الخلفي » للتبديه ، أو حتى للموضعة صرفاً ، ليس سبباً كافياً لمنعنا من مدّ رأسنا باتجاهه في اطلالة من شأنها - على الأقل - ان تكون مؤشراً لمحدودية التقوّم . اننا نتحمس للاطلاع خلف حدود هذه المحدودية ، وذلك ، رغم علمنا المسبق ، كما قلنا ، باننا لن نرى شيئاً .

إننا ، بكلمات اخرى ، نسأل عن الأنا ولما يتقوّم بعد . فهو طبعاً لا يتقوّم من العدم . واننا نعرف مسبقاً انه ليس بإمكاننا معرفته أو التعرف اليه خارج حدود تقوّمه فينا ، وذلك بقدر ما أنه يتخذ شكله الادراكي من خلال التقوّم . لكن ماذا يمنع إمكانية تقوّم هذا الأنا على نحو مغاير بالنسبة لوعي آخر ؟ ان كينونته تتقوّم في وعينا كنحو معين ومحدود من انحاء الكينونة بحيث يتبدى لنا دائماً في تصريف ضمائري هو من تحصيل تقوّمه الذاتي فينا . لكن ماذا يؤكد لنا ان هذا الأنا هو فقط كما يتبدى لنا من خلال تقوّمه في أفعال وعينا ؟ ماذا يمنع مثلاً كونه انا كلياً ، لا نهائياً ، لا محدوداً وكونياً ؟ اذ ذاك فهو يمتنع على كل تقوّم « مطابق » في افعال وعينا . لكن ألا يصبح أناي ، بذلك ، اسماً لغير مسمى ؟ وكيف نتخلص ، اذ ذاك ، من القسمة بين الأنا المتقوّم فينا ولنا من جهة ، وبين الأنا ولما يتقوّم فينا « بعد » من جهة أخرى ؟

وهكذا فإن المسائل التي تواجهنا بالنسبة لكينونة الأنا الترانسندنتالي المطلق عند هوسرل تعود فتبدو مسائل ميتافيزية قديمة وقد تلبّست قناعاً

فنونولوجياً (ظهورياً) جديداً . بل هي احياناً مسائل لا هوتية في قباخ
علماني . من هنا ان الصعوبات الميتافيزية التي كانت تواجهنا حياال الشق بين
الحقيقي والظاهر أو حياال مسألة وجود الله وفعل الخلق والحفظ ، تعود
لتواجهنا من جديد كالمسائل المفتحة امامنا في افاق كينونة الانا الترانسندنتالي
وعمله القوامي والتقومي : في فعل ابداعه لموضوعاته (من بينها هو ذاته)
وحفظه القصدي لها على حدٍ سوى .

الفصل الخامس

الكوجيتو

بين هوسرل وديكارت

في بداية كتابه الشهير «تأملات ديكارتية» ، وهو يعود إلى سنة ١٩٣٠ ، يُعلمنا ادموند هوسرل أنّ رينيه ديكارت ، اعظم مفكري فرنسا ، قد أعطى الفنونولوجيا الترانسندنتالية ، عبر تأملاته في الفلسفة الأولى ، نبضات جديدة كان لدراستها الاثر المباشر على تحويل الفنونولوجيا التي كانت ، على كل حال ، ما تزال في طور التكوين ، إلى شكل جديد من أشكال الفلسفة الترانسندنتالية . من هنا امكانية اعتبار الفنونولوجيا الترانسندنتالية ، نيو- كارتيزيانية ، على حد تعبير هوسرل ، وذلك بالرغم من اضطرار هذا الرجوع إلى ديكارت لرفض المضمون النظري للفلسفة الديكارتية رفضاً يكاد يكون تاماً . بذلك فإن الغاية من هذا الرجوع إلى تأملات ديكارت هي العودة إلى فضّ جذريّ لا للمضامين الديكارتية النظرية ، بل للدوافع الفكرية التي حدّدت وجهة التفلسف عند ديكارت^(١) .

الأ أنّ عودة هوسرل إلى الفلسفة الديكارتية تقتصر على التأملتين الاولين من تأملات ديكارت ، ولها ، على كل حال ، وجهان : وجهها الأول اعجاب لا يبخل بالمدح والتفريط لاكتشاف ديكارت الـ «أنا أفكر» بصفته الأساس الحتمنطقيّ (Apodiktisch) للمعرفة ، ووجهها الثاني استعجاب لا يخلو من النقد اللامهاود لما استنتجه ديكارت من هذا المنطلق الأول ولما حاول استنباطه من هذا الاكتشاف العظيم . بذلك كان هوسرل

Cartesianische Meditationen (Husserliana Bd. I) P 43

(١)

يربد القول أن لجوء ديكارت إلى تمثل الله كاحد تمنلاتا الفطربة بعية استخدامة في برهان معارقة وجود العالم لبطون الوعي - أن هذا اللجوء تحرك لا فنومنولوجي ولا يسجيم ، بالتالي ، مع المدأ الديكارتي ذاته ، مبدأ التأسيس المطلق للمعرفة .

إن أهم المراجع بالسببة لهذه المسألة بين هوسرل وديكارت بحدها في كتاب هوسرل « تأملات ديكارتيه » المتار اليه اعلاه ، وهو يشكل المحلد الأول في مجموعته مؤلفات هوسرل المسماة « هوسرل لبايا » ، وفي كتاب آخر له بعنوان « أزمة العلوم الاوروية والفنومولوجيا الترانسندنالية » ، وهو يشكل المحلد السادس في « الهوسرل لبايا » ، وقد صدر فيها لأول مرة سنة ١٩٦٢ بإشراف هـ . ل . فان بريدا وبالتشارك بين الساشر ماريوس نيهوف في لاهاي وارشيف هوسرل في جامعة لوفان البلجكية .

في هدين الكتابين ينطلق هوسرل في بحثه من تلك المسائل المتصمة في تأملات ديكارت في الفلسفة الأولى ، إذ إنها تتمتع في نظره بقسمه اندية . من ثم يذهب لوصف الطابع الخاص الذي يميز التغييرات والتجديدات التي نشأت منها مسألية الفنومولوجيا الترانسندنالية ومهحيتها المسنحثة^(٢) .

إن الفكرة الديكارتية العظمى تكمن ، في نظر هوسرل ، في عزم ديكارت على اجراء أول اصلاح حذري للفلسفة شهده التاريخ ، وذلك بغية جعلها علماً يتمتع بأساسات مطلنة . ولأن ديكارت افكر الفلسفة علماً كلباً تدرج العلوم المختلفة في سياقه الاسناطي ، جاءت فكرة اصلاح الفلسفة عنده متضمنة ضروره اصلاح كافة العلوم : من قبلية وبعده . فهذه جميعها علوم فرعية وأنظمة حزئية ومقومات غير قائمة بذاتها . وكلها بندرج ، بالتالي ، في اطار العلم الكلي الواحد^(٣) .

(٢) نفس المرجع

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٣ و ٤٤

الطريف في الأمر هنا أن هوسرل اليهودي يُهلل لفعلة ديكارت المسيحي : تهريبه شجرة المعرفة من الفردوس . فاذا كان فعل الأكل من شجرة المعرفة قد تسبّب في طرد « التاريخ » اليهودي - المسيحي من الفردوس فإن ديكارت يحاول الآن ، ومن خلال اصلاحه الجديد للفلسفة الكلية أو للمعرفة الشاملة ، غرس شجرة المعرفة من جديد - انما خارج الفردوس . من هنا - كما يبدو للعين الساخرة - تصويره هذه المعرفة المجددة شجرة جذورها الميتافيزياء وجذعها الفيزياء وفروعها العلوم الأخرى التي يمكن ، في نظره ، ردها إلى ثلاثة عناوين رئيسة هي الطب والميكانيك والأخلاق^(٤) .

الا أن المهم ، في نظر هوسرل ، أن فكرة هذا الاصلاح ، وهي متضمّنة في اعادة بناء هيكلية المعرفة ، تستمد قيمتها من رجوع ديكارت ، في محاولته هذه ، إلى ذاتية الانسان ليؤسس فيها وعليها بناء المعرفة . فها هو يقول في « مقالة الطريقة » ما يلي : « ولكنني سرعان ما لاحظت ، وانا احاول على هذا المنوال أن اعتقد بطلان كل شيء ، أنه يلزمي ضرورةً ، انا صاحب هذا الاعتقاد ، أن اكون شيئاً من الأشياء . ولما رأيت أن هذه الحقيقة : أنا أفكر ، اذن أنا موجود ، هي من الرسيوخ بحيث لا تززعها فروض الريبين ، مهما يكن فيها من شطط ، حكمت بأنني استطيع مطمئناً أن اتخذها مبدأ اول للفلسفة التي كنت ابحث عنها »^(٥) .

(٤) لكن العين الساخرة ترى - وهي بفعل هذه الرؤية ساخرة - أن ديكارت قد فشل في مشروعه . فلن نجح ديكارت في تهريب فروع هذه الشجرة ، أو حتى حدها بالذات ، عر أسوار الفردوس ، فهو لم ينجح في إخراج جذورها منه . لا لأنها تتسم بطابع ميتافيزي بل لأن طابعها الميتافيزي هذا ظل - عند ديكارت كما عند هوسرل - متجذراً في فردوسية البدهة ولا تاريخية العيان المباشر (الجلاء والوضوح) ولا خيارية الرؤية الحتمنطقية (هوسرل) . من هنا ، كما نرى ، أن التحول الكبير الذي شهدته المعرفة على يدي ديكارت لم يكن سوى تحويل الشجرة المعروسة في الفردوس إلى « عريشة » مُدّت اعصابها (فروعها) لتسدل حارج أسوار الفردوس ولتورف « فوق » التاريخ علوماً متخصّصه

(٥) ديكارت ، مقالة الطريقة ، ترجمة جميل صليبا ، توزيع المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٧٠ ، ص

هذه الردة إلى الذات يراها هوسرل ذات وجهين متكاملين :

إن الوجه الأول وجه نموذجي . هنا يقول هوسرل :

« إن كل من يرغب جدياً في أن يصبح فيلسوفاً عليه « مرة في الحياة » أن يرتدَّ إلى ذاته ويحاول ، ضمنها ، تهديم كل العلوم التي تبدو له حتى ذلك الحين صحيحة ، ومن تم بناءها من حديد . إن الفلسفة - الحكمة - قضية شخصية محض عند الفيلسوف ، ينبغي أن تصبح كحكمته الخاصة الذاتية ، كمعرفة تطمح إلى الشمول بحيث يكون الفيلسوف قد حصَّلهَا بنفسه فيستطيع ، في كل خطوة ، تحمّل مسؤولية الاجابة عنها من رؤاه المطلقة . وإن كنت اتخذت تصميماً بأن احيا لهذا الهدف ، التصميم الذي من شأنه وحده أن يطلقني على درب الصيرورة فيلسوفاً فأكون بذلك احترت الفقر التام في المعرفة كبداية اول ما يبرز فيها ضرورة النظر ملياً في كيفية ايجاد منهج السير الذي سيقودني إلى المعرفة الاصلية . فليس الهدف ، إذاً ، من التأملات الديكارتية أن تكون قضية الفيلسوف ديكارت فحسب ، حتى لا نقول أنها لا تريد اثاره الاعجاب كمجرد صيغة ادبية لعرض تأسيس فلسفي أول . إنها نرسم ، بالحري ، لكل فيلسوف مبتدئ نموذج التأملات الضرورية التي منها وحدها تستطيع فلسفة ما أن تنشأ على نحو أصلي »^(٦) .

هذا الفقر التام في المعرفة المشار اليه اعلاه يوضحه هوسرل في كتاب « الأزمة » المشار اليه أيضاً اعلاه من خلال الشك الديكارتى والامتناع عن الحكم (epoché) . فلنسمعه يقول هناك :

« إن المعرفة الفلسفيه عند ديكارت هي معرفة مؤسَّسة على نحو مطلق ، وينبغي عليها أن تركز على أساس من المعرفة المباشرة والحتمنطقية (Apodikizitaet) . إنها معرفة تستبعد في يقينها البديهي (Evidenz) ، كل

(٦) راجع « تأملات ديكارتية » ، اعلاه ص ٤٤ ، ترجمتنا الخاصة . ملاحظة : كل المقترسات اللاحقة من تعريتنا عن الاصل الالمانى .

شك ممكن . إن كل خطوة من خطوات المعرفة اللامباشرة ينبغي أن تتوصل إلى بدهاة من هذا النوع . إن مطالعة قناعاته من مكتسبة وموروثة تُظهر له أن الشك أو امكانيات الشك تعرب عن ذاتها له في كل مكان في وضع كهذا يصبح من المتوجب عليه ، وعلى كل من يريد جدياً أن يصير فيلسوفاً ، بل مما لا يمكن تجنبه ، أن يبدأ (تفلسفه) سوع من الامتناع الريبي الحدري الذي من شأنه أن يضع علامة استفهام حول كلية القناعات التي أصبحت في حوزته فيمتنع عن الحكم عليها : على قيمتها او عدم قيمتها سواء إن هذا الامتناع الديكارتي يتسم بجذرية غير معهودة من قبل ، لأنه يشمل بدون أية تورية لا قيمة العلوم الموجودة وحسب ، ومن صمتها الرياضيات المدّعية بالبدهاة الحتمنطقية ، بل أيضاً قيم « عالم الحياة » من حيث هو عالم ما قبل التجربة العلمية وما خارجها ، اي عالم التجربة الحسية المعطى لنا دائماً على نحو مسبق وفي بدهاة لا تتسم بأي طابع مسألي ، ومن حيث هو كلية عالم الحياة المفكّرة المغتنية مه : الحياة اللاعلمية وبالتالي العلمية^(٧) .

بذلك ، وكما يبايع هوسرل القول في نفس المرجع ، فإن ديكارت يُخضع ادنى درجات المعرفة الموضوعية للفحص ويرسم علامة استفهام حولها - وذلك لأول مرة في تاريخ العلوم الغربية . إن هذه المسألة للمعرفة هي ، في نظر هوسرل ، البداية التاريخية لنقد المعرفة بصفته نقداً حذرياً للمعرفة الموضوعية^(٨) .

أما الوجه الثاني فمنهجي . في هذا المعرض يقول هوسرل :

« إذ نتفحص محتوى التأملات (الديكارتية) ، وهو يبدو لنا اليوم عربياً للغاية ، نشهد فيه رجوعاً إلى الذات المتفلسفة بمعنى تانٍ وأعمق ، رجوعاً إلى ذات « أفعال التفكير » (Cogitationes) الخالصة . إن التأمل يحقق هذا الرجوع إلى ذاته متوسلاً منهج الشك المعروف والذي لا يخلو من الغرابة .

Krisis, P. 77

(٧)

Ibid, P. 78

(٨)

وإذ يهدف إلى المعرفة المطلقة بتساوق جذري فهو يرفض الاقرار بوجود الشيء ما لم يبق هذا الشيء في مأمن من كل امكانية شك يمكن تصورها . إداً فهو يقوم بعملية نقد منهجي لكل ما يبدو في الحياة الاختبارية والفكرية الطبيعية أكيداً ، نقد يتناول هذا الاكيد بالنظر إلى امكانية الشك فيه ، ويسعى ، عن طريق اقضاء كل ما يترك مجالاً للشك ، إلى الحصول على باقٍ ذي بدهة مطلقة . امام هذا المنهج النقدي ينقهقر يقين التجربة الحسية الذي به ، طى العالم لنا في الحياة الطبيعية . وهكذا ينبغي أن يبقى وجود العالم في مرتبة البداية هذه خارج نطاق اليقين (ausser Geltung) . إن ما يستطيع التامل الاحتفاظ به كذي وجود غير قابل للشك مطلقاً إنما هو ذاته الخالصة بصفاتها ذات « أفعال تفكيره » ، اي بصفاتها ذاتاً لا يمكن الاطاحة بها حتى ولو لم يكن العالم موجوداً . أما الذات المردودة على هذا النحو فتقوم بنوع من التفلسف الانانوي (Solipsistisch) . إنها تبحث في جوانبها الصرفة عن طريق أكيدة حتمنطقياً تستطيع من خلالها استنتاج برانية موضوعية . وهذا يتم بالطريقة المعروفة : استنتاج وجود الله وحقيقته اولا ، وبالتالي استنباط الطبيعة الموضوعية وثنائية الجوهر المحدود . بالاختصار : استنباط الاساس الموضوعي للميتافيزياء والعلوم الوضعية واستنباط هذه الاخيرة أيضاً . هذا وإن كل انحاء الاستنباط تسير بهداية مبادئ مباطنة في الذات الخالصة وفطرية فيها» (٩) .

بذلك يبدو لنا أن الـ « أنا موجود » او الـ « إني » (*) هو الأساس الحتمنطقي الذي ينشده ديكارت . إنه الأساس الذي يريد ديكارت أن يشيّد صرح المعرفة الجديد عليه ، صرح الفلسفة كعلم كلي . إن الأنا ، الذي يقوم بعمل الامتناع عن الحكم ، ليس متضمناً في نطاق هذا الامتناع . إنني أبقى ، بالحري ، خارج نطاق هذا الامتناع - إذا كنت فعلاً أمارسه على نحو

Cartesianische Meditationen, ibid, P. 45.

(٩)

(*) إني ادين هذا المعطف التعبيري للرميل المحترم الاب الأستاذ فريد حر .

جذري وشامل . من هنا أن الشك الكلي يرفع ذاته بذاته ويَظِلُّ (١٠) .

إلا أن الحكاية الديكارتية لا تنتهي عند هذا الحد ، إذ إن أشياء كثيرة نراها متضمنة في بدهة الـ « إي » . إن كل افعال التفكير متضمنة في بدهة الـ « أنا أفكر فأني » ، وذلك بصفقتها مصامين تعكيرية لافعال التفكير عندي (١١) . كل افعالي التفكيرية تبقى لي وتبقى تتمتع بدهة يقيني الداتي . لكنني لا أستطيع أن اطلق عليها أي حكم بشأن قيمتها أو عدم قيمتها ، بشأن وجود موضوعاتها أو عدم وجودها . إن حياتي « الفعلية » ، حياة أفعالي التفكيرية ، تبقى لي كما هي - الأ أن ما يبدو لي فيها كالعالم الموحود والواقع يصبح فيها مجرد ظاهرة (Phaenomen) . هذا العالم ذاته بكل تعييناته المحتلقة قد تحوّل إلى تمثلي ، قد اصح مقوّمًا لا يفصل عن افعال تفكيري - بصفته ما يُفكر في هذه الافعال وما يمتنع علي الحكم بشأن قيمته . لقد رأى ديكارت كل هذا بوصوح وحصل ، من خلال هذه الرؤية ، على قطاع كيقوتيّ حتمنطفي ومطلق يندرج تحت عنوان « الأنا » . أي أن ما توصل اليه ديكارت لم ينحصر في المسلّمة البديهية « أنا أفكر فأني » (١٢) .

هنا تجدر الاشارة الى أن عرض هوسرل لمسيرة الشك عنده هو ، في الواقع قلب لمسيرة الشك الديكارتية بحيث ينطلق بها هوسرل من نهايتها ويتهيأ بها من مطلقها . فمن المعلوم أن ديكارت لا يبدأ مسيرته بتعليق مضامين العلوم على اختلافها لينتقل منها إلى قناعات التجربة ومسلّماتها . إن مسيرة الشك والتعليق والامتناع و « الوضع بين هلالين » ، كما يرووق هوسرل تسمية هذه المسيرة ، تبدأ باخضاع الادراك الحسي للفحص والتشكيك . فامكانية

(١٠) Cartesianische Meditationen, ibid, P 63 Krisis, ibid, P.79

(١١) نفس المرجع . إن ديكارت يقول ، من جهته وفي معرض تسيّفه اخنديسي (more geometrico) لعلمته في ملحق اتعه عما يسمى عادة « الاعتراضات الثانية » ، ان التفكير (Cogitatio) كلمة تشمل كل ما هو موحود فيما مما يمكننا وعيه مباشرة . بذلك فإن كل عسيات الارادة والفهم والتخيل والحواس بحملها هي « أفكار » .

Krisis ibid P 79

(١٢)

الانخداع والحلم تظهر ، في عرض ديكارت للمسألة ، قبل امكانية الشك بطبيعة الاجسام والتمدد ، أي قبل امكانية الشك في الشكل والحجم والعدد والمكان والزمان . بكلمات اخرى : إن امكانية الشك في الصفات الثانوية - على حد تعبير لوك - تسبق امكانية الشك في الكليات البسيطة أو الصفات الاولية . من هنا أن الشك في تجربة الادراك الحسي وقيمتها الوجودية تسبق ، في عرض ديكارت لمسيرة الشك ، امكانية الشك بمضامين العلوم « القبليّة » . وكذلك الشك في العلوم التي تتناول الأشياء المركبة ، كالفيزياء والطب وعلم الفلك ، فهو ، بدوره ، يسبق امكانية الشك في العلوم القبليّة التي تتناول الصفات الاولية او الكليات البسيطة في الأشياء .

من هنا أن هذه العلوم التي تتناول ابسط الموضوعات واكثرها شمولاً ، كعلم الرياضيات والهندسة يأتي الشك فيها في نهاية المسيرة الربيبية عند ديكارت . كما أن ديكارت لا يسلم بامكانية الشك في قيمة هذه العلوم انطلاقاً من اعتبارات الشكوك الأولى ودوافعها . فكما في اليقظة كذلك في الحلم : $2 + 2 = 4$. لذلك فإن ديكارت يلجأ إلى حيلة لا تخلو من الغرابة والاصطناع ليصبح بوسعه ، وهو الرياضي العالم ، الشك في حقائق العلوم المنطقية والرياضية . إنه ينطلق الآن من امكانية وجود آله شرير اوجدني ليخدعني بحيث يكتمل خداعه لي حين يبعث في شعور اليقين والتيقن من صحة ما يريد أن يخدعني به .

لا بد وأنَّ العرض المقلوب لمسيرة الشك والتعليق الديكارتية لم يأت ، عند هوسرل ، دون هدف او غاية . الأ أنَّ الغاية منه تبدو لنا اسلوية الطابع اكثر منها منهجيته . فلا فرق منهجياً بين أن تبدأ بـ « أ » او أن تبدأ بـ « ب » طالما أنك تستطيع ، عندما تبدأ بـ « أ » أن تصل إلى « ب » ، وعندما تبدأ بـ « ب » أن تصل إلى « أ » . ولا فرق ، بالتالي ، بين أن تبدأ بالتجربة الحسية ، كما شك ديكارت ، وأن تبدأ بمضامين العلوم المختلفة ، كما شك هوسرل ، طالما أنَّ ديكارت استطاع أن ينتقل من شكه في التجربة الحسية أولاً إلى الشك في العلوم المختلفة ثانياً ، وطالما أنَّ هوسرل استطاع أن ينتقل

من شكه في العلوم المختلفة أولاً إلى الشك في التجربة الحسية ثانياً .

لكن هذا الفرق الاسلوبي السلبي - إذا جاز التعبير هنا - يرادفه ، كما نرى فرق اسلوبي آخر ايجابي الطابع . فهو سرل يبدأ بالشك في العلوم التجريبية ومضامينها لأنه يريد « الانتهاء » بالشك في أحكام التجربة الحسية ومضامينها . وهو ، الى ذلك ، يريد « الانتهاء » بالشك في مضامين التجربة الحسية وأحكامها لأنه ، كما يبدو واضحاً في كتاب « الأزمة » ، يريد أن يدخل من التجربة الحسية والشك في مضامينها إلى الفنونولوجيا الترانسندنتالية . فإذا كان مدخله ، في كتابه « تأملات ديكارتيّة » ، إلى الفنونولوجيا الترانسندنتالية الأنا افكر الديكارتية ، فإن هذا المدخل يمسي ، في كتابه « الأزمة » ، « عالم الحياة » الذي هو الاسم الآخر الذي يطلقه هوسرل ، في كتاباته الاخيرة ، على عالم التجربة « الحسيّة » الحياتية التي تسبق التجربة العلمية وبظراتها الممنهجة . إنه عالم الحياة العفوية التي لا تنحصر في حسيّة الادراك وتشكل الأساس الاعمق لكل علم ومعرفة وفلسفة . إن شجرة المعرفة التي اراد ديكارت اعادة زرعها في الذاتية المفكرة دفعت بهوسرل ، كما يبدو ، للعودة إلى غرسها ، بل غرزها في عالم الحياة العفوية .

هل تسفر هذه المحاولة الهوسرلية عن وجهها فتدو ، في النهاية ، تحايلاً على « شجرة الحياة » ذاتها وعلى الكرويم الذي يحرس طريقها « بلهيب سيف متقلّب » ، وذلك بغية تطعيمها ، هي ذاتها ، بفروع من « شجرة المعرفة » ؟ أو أنها مجرد حنين مغفّل إلى فردوس مفقود ؟ إن هاتين الامكانييتين لا تستثني الواحدة منها الأخرى على نحو ضروري . بالنهاية فإن هوسرل وديكارت يتفق كلاهما على امكانية الرجوع إلى بداهة حتمنطقية اولى في « مؤامرة » مبطنّة - وعند ديكارت ، كما نقرأ في « مقالة الطريقة » (المشار اليها اعلاه) ص ٧٨ - ٨٠ ، مكشوفة - على تاريخية المعرفة .

لنتقدم الآن باتجاه نقد هوسرل لمسيرة الشك عند ديكارت والوظيفة الفلسفية الموكلة إلى الأنا افكر .

لنسمعه يقول : « يبدو من السهل جداً ، في اتباعنا ديكارت ، أن

بعثر على الأنا الخالص وأفعال تفكيره . ومع هذا فكأننا على حُرْفٍ شاهرٍ سير في خطى يتوقف على هدوئها وسلامتها موت الفلسفة وحياتها . لقد كان لديكارت الارادة الحديّة للتحرر الجذري من كل حكم مسبق . ولكننا نعرف من ابحاث حديثة ، خاصة الابحاث الرائعة والعميقة التي قام بها السيدان جيلسون وكويره ، كم من السكولاستية تكمن مستترة في تأملات ديكارت كحكم مسبق . لكن ليس هذا فقط . علينا أولاً الابتعاد عن ذلك الحكم المسبق الأنف الذكر والنابع من الاعجاب بالعلوم الطبيعية الرياضية والذي ما يزال حتى الآن يحدّد تفكيرنا نحن كميراث قديم : كأنّ الأنا افكر عنوان لمسلّمة بديهية (اكسيوم) حتمطقية مهمتها أن تكون ، بالاتحاد مع مسلمات اخرى ينبغي اظهارها ، ولربما مع فرضيات مؤسّسة استقرائياً ، أساساً لعلم يهدف إلى تفسير العالم استنباطياً ، علم نومولوجي (ناموسي) ، علم على النمط الهندسي ، مشابه فعلاً للعلم الطبيعي الرياضي . بهذا الصدد لا يجوز بأية حال اعتبار الأمر بديهيّاً كأننا في داتنا الخالصة الحتمنطقية قد انقذنا طرّيقاً أخيراً من العالم كالجزم الوحيد فيه الذي لا يقلل الشك بالنسبة للأنا المتفلسف وكأن ما يجب القيام به الآن إنما هو استنباط بقية العالم عن طريق استنتاجات سليمة طبقاً لمبادئ فطرية في الذات « (١٣) . ثم يتابع قائلاً .

« من المؤسف أن يكون الحال هكذا مع ديكارت عندما قام بالتحول الذي لا يبدو مهمّاً إنّما ، رغم ذلك ، متّووم ، والذي يجعل من الذات جوهرًا مفكرًا ، عقلاً انسانياً منفصلاً او نفساً انسانية منفصلة ، نقطة انطلاق لاستنتاجات بموجب مبدأ العلة والمعلول ، بالاختصار التحول الذي اصبح ديكارت من خلاله أبا للواقعية الترانسندنتالية المنافية للعقل (المنافاة التي لا نستطيع توضيحها هنا) . كل هذا يبقى بعيداً عنا إن بقينا أمناء لجذرية التأمل الذاتي وبالتالي لمبدأ العيان الخالص او البداهة ، فلا نقرّ بصحة شيء ما لم يكن معطى لنا فعلاً ، وفي البداية على نحو مباشر ، في حقل الأنا أفكر

الذي انكشف امامنا عن طريق التعليق ، ولا نجزم بما لم « نره » بأنفسنا .
هنا اخطأ ديكارت . ومن هنا وقوفه عند عتبة اعظم الاكتشافات ، اكتشاف
قام ديكارت ذاته - لحد ما - بتحقيقه ، ومع هذا لم يدرك معناه الحقيقي ،
معنى الذاتية الترانسندننتالية . وهكذا لم يعبر ديكارت فوق العتبة التي تؤدي
إلى الفلسفة الترانسندننتالية الاصلية «(١٤) .

بذلك فإن ديكارت ، كما نلاحظ ، لم يخطر له ببال أن بعد صحراء
التعليق منعطفاً يفضي إلى أرض الميعاد الترانسندننتالية . لقد مات مخدوعاً
بسراب السكلجة والسكلجية . من هنا أيضاً محاولته بناء صرح العلم الكلي
استنباطياً على أساس سكلجي هو الأنا البسيكولوجي ، الذي لا يستطيع ،
رغم حلوصه ومبادئه الفطرية ، مفارقة عالميته البسيكولوجية ، فادا به يبقى
عالقاً ، دون دراية منه ، في رمال المضامين المعلقة . لقد ظن أن الجلاء
والوضوح بصفتها عنده عنواناً للبداهة يكفيان لرفع الآراء المعلقة إلى منزلة
اليقين المؤسس في البداهة المطلقة . وحتى يضمن موضوعية هذا الأساس
المباطن وينقله إلى العالم الخارجي في محاولة للتيقن من وجود العالم ومصداقية
نواميسه الطبيعية راح يحاول برهان وجود الله كإله خير مطلقاً لا يسمح
بانخداعه(١٥) .

وفي التأملة الثانية من تأملاته يعتبر ديكارت الأنا أفكر كشيء مفكر مع
أن الطابع الشئني للأشياء كان قد عُلّق بين سائر المعلقات وكان ما يزال
معلقاً . بذلك فإن ديكارت يخفق ، في نظر هوسرل ، في رؤية الطابع « الما
قبل عالمي » (Vorweltlich) الذي يميز الأنا افكر . هذا الطابع الماقبل عالمي
هو الطابع الترانسندننتالي الذي فيه تتقوم ، عند هوسرل ، عالمية الأشياء على
اختلافها وطابعها الشئني . إن الأنا افكر ليس فقط ، كما ظنه ديكارت ، ذا
طابع صمعمالي (ضمن - عالمي) ، بل هو ذو طابع قبلعالمي (قبل -

Ibid. P. 63- 64

(١٤)

Ibid. P 45

(١٥)

عالمي) . إنه ليس عقلاً بمعنى (animus) وليس نفساً بمعنى (anima) وليس فهماً بمعنى (intellectus) وليس عقلاً بمعنى (ratio) . كل هذه « أشياء » ضمنعالية تناولها التعليق . كلها ، بالتالي ، موضوعات لعلم ضمنعالي اسمه البسيكولوجيا . اما ما هو ضمنعالي ، من علم وموضوع ، فهو عالمي ولم يبلغ بالتالي نهاية التعليق ومنتهاه : الذاتية الترانسندنتالية بصفته نطاقاً معنوياً يتقوّم فيه كل موضوع عالمي . من هنا تعلق ديكارت بالاستنباط كمنهج العلم الكلي : لأنه لم يستطع مفارقة عالمية موضوعاته وسكلاجيته المتعالية . وهذا بالذات ما يفسر لنا انتكاسة جذريته^(١٦) وانتكاسة جلالاته ووضوحه كعباري البداهة الأولى^(١٧) .

بذلك يتوجب على ديكارت ، في نظر هوسرل ، لا أن يرفع العالم الحسي وجسمه البدني فقط في عملية التعليق ، بل أن يعلق كل الوقائع الضمنذاتية^(١٨) . إن الفلسفة الترانسندنتالية لا تحاول استنتاج موضوعيه العالم على نحو استنباطي . إنها تحاول ، بالحرري أن تسلك طريق الرد الترانسندنتالي فترد الأشياء العالمية إلى مضمونها النومنولوجي الخالص بصفته ما يُفكر في افعال التفكير وبصفته كذلك صرفاً . إنها ترجع الأشياء العالمية إلى ظهورها (ظاهراتها) الصرف في افعال الوعي ، وذلك بغية اظهار البني القصديه والتركيبات المعنوية (العنويّة) التي يقوّم فيها العالم الخارجي بصفته عالماً موضوعياً^(١٩) .

إن الخلط المشووم ، الذي يقترفه ديكارت في نظر هوسرل ، بين الذات (ego) والأنا البسيكولوجي الخاص ، بين البطون البسيكولوجي والبطون الايغولوجي (egologisch) ، وبين بداهة الادراك الذاتي « الداخلي »

Krisis, ibid. P 80-84.

(١٦)

Cartesianische Meditationen. ibid, P 63-64.

(١٧)

Krisis, ibid. P.80-81

(١٨)

Ibid, P 84.

(١٩)

والادراك الذاتي الايغولوجي يطغى على تأملات ديكرت ويمين تاريخياً على الفكر منذ أيامه . وديكرت ذاته يعتقد بالفعل أن باستطاعته ، من خلال استنتاج ما هو مفارق للحياة النفسية ، ضمان ثنائية الجوهر النهائي ، وذلك من خلال استنتاج وجود الله ، الجوهر المفارق اللانهائي . وهكذا فإن ديكرت يعتقد أن بإمكانه حل المسألة التي تعود للظهور بشكل آخر عند كانط والتي تتمثل في السؤال : كيف بوسع البنى العقلية المنتجة في العقل (ادراكاتي الجليلة والواضحة) ، كما في الرياضيات والعلوم الطبيعية الرياضية ، أن تدعي لذاتها قيمة «حقيقية» على نحو موضوعي ، قيمة مفارقة على نحو ميتافيزيقي ؟ إن ما يدعو العصر الحديث نظرية العقل أو ، بمعنى معمم ، نقد العقل أو المسألة الترانسندنتالية ، يعود بجذوره المعنوية إلى تأملات ديكرت . إن القدامى لم يعرفوا شيئاً من هذا لأن التعليق الديكرتي وذاته المفكرة بقيا غريبين عنهم . وهكذا فإن تفلسفاً جديداً بالتمام يبدأ مع ديكرت وبقضي بالعمل على ايجاد تأسيسه الاول في الذات (٢٠) .

إلا أن ديكرت بقي ، هو ذاته ، عالماً في الموضوعية الخالصة (Objektivismus) ، وذلك بالرغم من تأسيسه الذاتي . أما هذا فما كان ليتمكن لو لم يظهر له العقل ، بعد أن بدا له قائماً بذاته في التعليق كالأساس المطلق للمعرفة والعلوم الموضوعية وللفلسفة عموماً ، لو لم يظهر له هذا العقل في الآن ذاته عنواناً شرعياً لموضوع من شأنه الاندراج في سياق علم النفس والتأسس فيه . بذلك فإن ديكرت لم يخطر له ببال أن الذات (ego) ، التي هي الأنا وقد فقد عالميته بفعل التعليق فأصبحت افعاله التفكيرية ما يستمد منه العالم كل معاني كينونته ، لا يمكن لها أن تظهر في العالم كعنوان لموضوع عالمي ، وذلك لأن كل ما هو عالمي إنما يستمد معناه من الافعال التفكيرية التي تقوم بها هذه الذات . اما الوجود النفساني الخاص ، أي الأنا بمعناه العادي ، فهو أيضاً كائن عالمي يستمد معاني

كينونته ، بدوره ، من وطائف هذه الافعال(٢١) .

تم إن الذات - وهذا مما لم يكن ، في نظر هوسرل ، ليخطر ببال ديكرت لا من قريب ولا من بعيد - لبست ، في ظهورها الذاتي من خلال التعليق وبالتالي في كينونتها لذاتها ، أنا (واحداً) بين أنوات اخرى موجودة خارجه . لقد خفي على ديكرت أن التفريق على هذا النحو بين الأنا والأنت ، بين الداخل والخارج إنما يتقوم في الذات المطلقة ذاتها ولا يكون متقدما عليها . بذلك يبطل العجب عندما لا نرى ديكرت ، في تسرعه لتأسيس الموضوعية والعلوم الدقيقة على نحو ميتافيري مفارق ، يحث في الذات الخالصة بانتظام منسق عما يكمن في هذه الذات من أفعال ومن قوى وعما تأتي به هذه الأفعال والقوى من انجازات ونحقيقات قصدية . لو فعل ديكرت ذلك لاصبح بوسعه أن يعود بالسؤال إلى هذه الذات ليسأل ، انطلاقاً منها وعلى نحو منتظم ومنسق ، عن الاعمال أو الانجازات المباطنة في الذات التي يكر الكشف عنها بوضوح والتي فيها ومنها يسند العالم معاني كينونته . اما هذا فلس من عمل البسكولوجيا بصفتها علماً عالمياً لموضوعات عالمية(٢٢) .

في نهاية المطاف نلاحظ أن هوسرل لا يتعرض إلى الكوجيتو الديكرتي من زاوية منطقية صرف فهو لا بعيد فراءة « الأنا افكر فأنا موجود » او ال « افكر فإني » من حيث هو حكم او قضية وفي ضوء ما وُجِّه ، تاريخياً ، إلى هذا الحكم من انتقادات . ونحن لا نستطيع أن نغالي في لوم هوسرل على هذا الاخفاق لأن الكوجيتو كحكم بقي ، في نظره ، معلقاً بين هلالين ومحروماً من كل قيمة « عالمية » . إن هوسرل بمتنع عن مواجهة هذا الحكم في ما يسميه هو « الموقف الطبيعي » وبصر على أن يبقى منسجماً مع مبدأ التعليق - الأمر الذي لا يمكن قوله عن ديكرت نفسه - فيبقى بالتالي متوحهاً

إلى هذا الحكم في موقف الردّ الترانسندنتالي ، أي الموقف الذي من شأنه أن يعود بالفلسوف إلى قصدية هذا الحكم ومعنويته من حيث تقويمها في الذات الخالصة - الخالصة من عالمية الموقف الطبيعي ومسائله العالمية .

وبالرغم من ذلك فإننا نريد نحن ، بدورنا ، أن نسأل عن القوى التي تتحهر بها هذه الذات الترانسندنتالية الخالصة : أليست هي بدورها ذات طابع ضمنعالي ، وبالتالي عالمي ؟ إننا نفهم هوسرل جيداً عندما يتحدث عن ذات ترانسندنتالية كلية ليست هي ذاتك أو ذاتي الخالصة ، وذلك بقدر ما يقول هو عن هذه الذات أنها تشكل قطاعاً معنوياً خاصاً متقدماً على كل ما هو عالمي . أما أن يعود هوسرل للكلام عن « قوى » قوامية وتقويمية وانجازية وفاعلة في هذه الذات فهذا مما لا يعود بوسعنا فهمه . إن هذه « القوى » ليست ، في الذات الترانسندنتالية ، قوى ولا يمكنها أن تكون كذلك ، وذلك بقدر ما أن الواقعية والعالمية هي من صلب معنى هذه القوى كقوى ، وبقدر ما أنها ، هذه القوى ، مجرد معنى قصدي على صعيد الذات الترانسندنتالية الخالصة . أما معنى القوة فليس قوة . من هنا وصولنا إلى القول أن الذات الترانسندنتالية ، إذا ما قُدِّر لها النفاذ من عملية التعليق ، تبقى ذاتاً عاجزة عن الفعل والانجاز ، وذلك بالرغم من كونها ذاتاً مفعمة بمعاني الفعل والانجاز .

مصطلحات

Protention	إِطْلَالٌ
Hypothese	إِفْتِرَاضٌ
Solypsismus	أَنَاةٌ
Solypsistisch	أَنَاوِيٌّ
Ich, Ego	أَنَا
Ichlich	أَنَاوِيٌّ
Sachverhalts maessig	أَنَاوِيٌّ
Sachverhalt, So - sein	أَنِةٌ
Sein	أَنِةٌ
Seinsgewissheit	أَنَاوِيٌّ ، يَقِينٌ أَنَاوِيٌّ
Gegenstand, gegenstaendlich	أَوْضُوعٌ ، أَوْضُوعِيٌّ
Primordial	بَدَائِيٌّ
Immanenz	بُطُونٌ ، مَبَاطِنَةٌ
Evidenz, evident	بَدَاهَةٌ ، بَدِيهِيٌّ
Intersubjektiv	بَيْنَدَاتِيٌّ
Erfuellung, Bewaehrung	تَحْقِيقٌ
Empirisch	تَجْرِبِيٌّ
Synthesis	تَرْكِيبٌ
Assoziation	تَرَابُطٌ ، تَدَاعِيٌّ

Transzendental	ترانسندننالی أو متعالی
Paarung	تزاوج ، تزویج
Epoché, Sich - Enthalten	تعليق او امتناع عن الحكم
Konstitution	تَقْوُمٌ
Konkretion	تَمَعِينٌ
Einsamkeit	تَوْحُّدٌ ، تَوْحُّدِيَّةٌ
Empiristisch	جَتْرِبِيٌّ
Empirizismus	جَتْرِبِيَّةٌ
Vergemeinschaftung	جَتْمَعَةٌ
Apodiktisch	حَتْمَنطِيقِيٌّ
Praesentation	حضور
Appraesentation	حضور مشارِك أو مُشْرَك
Retention	حِفْظٌ
Subjektivitaet	ذَاتِيَّةٌ
Subjekt, ego	ذات
Subjektiv, Intersubjektiv	ذَاتِيٌّ ، بَيْنْدَاتِي
Reduktion	رَدٌّ
Psychologismus	سَكَلَجِيَّةٌ ، نَفْسِيَّةٌ
Signitiv	ضِمَارِيٌّ ، لا عِيَانِي
Leibhaft - meinen	عَنِي تَجْسِيدِي
Signitiv - Meinen	عَنِي ضِمَارِيٌّ
Leermeinen	عَنِي فَاَرِغٌ
Vormeinen	عَنِي مُسَبِّقٌ
Mitmeinen	عَنِي مُشْرِكٌ
Anschauung, Intuition	عِيَانٌ
Kategoriale Anschauung	عِيَانٌ مَقْوُولِيٌّ
Konkret	عَيْنِيٌّ

Konkreteion	عَيْنِيَّة
Voraussetzung, Presupposition	فَرَضِيَّة
Disjunktiv	فَضْلِي
A Priori - A Posteriori	قَبْلِي - بَعْدِي
Intention	قَصْد
Intentionalitaet	قَصْدِيَّة
Immanenz	مُبَاطَنَة ، بُطُون
Transzendental	متعالِي ، ترانسندننتالي
Idealisierung	مَثَلَنَة
Idealismus	مَثَلِيَّة
Uninteressiertes	مُشَاهَدَة لَامُتَكَايِنَة (لا مهتمة ، لا ملتزمة ، لا منحازة)
Betrachten oder Zuschauen	
Transzendenz, (transzendent)	مُفَارَقَة ، قُرُوق (مُفَارِق ، مُنَزّه)
Paradox	مُفَارَقَة
Thematisch	مُعْنُون
Konkretisierung	مَعِينَة
Bestimmt, determiniert	مُعَيَّن
Ideation, Ideierung	مُمَثَلَة
Objekt (Subjekt)	مَوْضُوع (موضوع قضية)
Essenz, Wesen, Eidos	مَاهِيَّة ، أَيْدُوس
Essenziell, eidetisch	ماهوي ، أَيْدُوسي
Daeskriptiv	وَصْفِي
Konjunktiv	وَصْلِي
Setzung, Position	وَضْع
Situation	وَضْع
Positivismus	وَضْعِيَّة
Realismus	وَقَعِيَّة

Wirklich, real

واقعي

Reell

واقع في الوعي كمضمون أو كمعطى نفسي

Ideell

واقع أو مُتمثِّل في الوعي كمعنى مُفْتَكِر أو مقصود

Konkretisieren

يُعيِّن

مصادر ومراجع

I كتابات هوسرل التي صدرت ضمن مجموعة الهوسرليانا عن دار مارتينوس نيهوف في لاهاي .

Band I- Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege,
hrsg.V.S. Strasser, 1950.

Band II- Die Idee der Phaenomenologie. Fuenf Vorlesungen,
hrsg.V.W. Biemel, 1950.

Band III- Ideen zn einer reinen Phaenomenologie und
phaenomenologischen Philosophie, hrsg.V.W. Biemel,
Buch, 1950

Band IV- Ideen, 2.Buch, 1952

Band V- Ideen..., 3. Buch, 1952

Band VI- Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die
transzendente Phaenomenologie, hrsg.V.W. Biemel, 1954

Band VII- Erste Philosophie (Vorlesungen aus dem iahr 1923/24),
hrsg.V.R. Boehm, 1. Teil, 1959

Band VIII- erste Philosophie..., 2. Tiel, 1959

8— Landgrebe, L., Der Weg der Phaenomenologie, Guetersloh
1963

9— Mueller, W-H., Die Philosophie E. Husserls nach der Grund-
zuegen ihrer Entstehung und ihrem Systematischen Gehalt,
Bonn 1956

10- Spiegelberg, H., The phenomenological movement. A Historic-
al Introduction, 2 Volumes, 2. Edition 1965 (Phaenomenologi-
ca, Nihoff, Den Haag, Vol 5-6)

11— Szilasi, W., Einfuehrung in die Phaenomenologie E. Husserls,
Tuebingen 1959

IV كتابات عن هوسرل والفنومولوجيا باللغة الفرنسية (مقتبسة عن مرجع
فرنسي) .

1— Suzanne Bachelard, La logique de Husserl. Etude sur logique
formelle et logique transcendente, Paris 1957

2— Gaston Berger, Le cogito dans la philosophie de Husserl, Paris
1941

3— A.De Muralt, L' idée de la phénoménologie; l'exemplarisme
husserlien, Paris 1958

4— Alphonse De Waelens, Edmund Husserl, dans: Les philolo-
sophes célèbres, Paris 1956

5— Alphonse De Waelens, Phénoménologie et vérité. Essai Sur
l'évolution de l'Idée de vérité chez Husserl et Heidegger, Paris
1953.

- 6 - Alphonse De Waehlens, *Existence et Signification*, Louvain - Paris 1958.
- 7— Husserl. Colloque philosophique de Royanmont 1957 (Avant-propos de M.-A. Bera), Paris 1959
- 8— L.Kelkel et R. Scherer, *Husserl. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1964, collection Philosophes
- 9— Emanuel Levinas, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930, 2. ed. 1963
- 10— Maurice Merlau- Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1.ed., Paris 1945.
- 11— *Problèmes actuels de phénoménologie*. Edités par H.L. van Breda (Actes du colloque international de Phénoménologie, Bruxelles 1951), Paris 1952
- 12— *Phénoménologie- Existence*, *Revue de Métaphysique et de morale*, Paris 1953
- 13- Paul Ricoeur, *Husserl et le sens de l'histoire*, dans: *Revue de métaphysique et de morale*, Paris Juli- Octobre 1949
- 14— Paul Ricoeur, *Kant et Husserl*, dans: *Kantstudien*, K oeln Jahrg. 1954/55
- 15— Paul Ricoeur, *Husserl*, dans: E. Bréhier, *Histoire de la philosophie allmande*, 3.ed., Paris 1954
- 16— Paul Ricoeur, *Etude sur les Méditations Cartésiennes» de Husserl*, dans: *Revue philosophique de Lou vain*, 1954

- 17— Ludovic Robberechts, *Réflexion phénoménologique et réflexion éthique*, dans: *Les Etudes Philosophiques*, Nr. 3, 1962
- 18— Ludovic Robberchts, *Husserl*, Editions Universitaires, Parix 1964
- 19— Tran- Duc- Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Parix 1951

٧ كتابات عن هوسرل في اللغة العربية

١ - حسن حنفي ، الظاهريات وازمة العلوم الاوروبية ، في : في الفكر الغربي المعاصر (٢) ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ ، ص ٢٦١ - ٢٨٢

٢ - حسن حنفي ، فينومنولوجيا الدين عند هوسرل ، في : في الفكر الغربي المعاصر (٢) ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ ، ص ٢٨٣ - ٢٩٧

٣ - شارل مالك ، المقدمة (الآثار العربية الكاملة) القسم الأول ، المجلد الأول ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٧٧ (الفصل الرابع : الفلسفة الظهورية) .

للمؤلف

كتب :

- «اصواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية»، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨
- «وعي الوعي او الحكم المسبق والمسألة التربوية»، معهد الانماء العربي ، بيروت ١٩٨٣

دراسات ونصوص :

- الصرورة المطلقية في ظل الدوران

في : مجلة الباحث ، بيروت

القسم الاول في العدد ١٢ ، السنة الثانية تموز - آب ١٩٨٠ .

القسم الثاني في العدد ١٣ ، السنة الثالثة ايلول - ت ١٩٨٠

- السؤال عن السؤال

في : مجلة الفكر العربي المعاصر ، بيروت

العدد ٥/٤ ايلول ١٩٨٠

- الضجر وبنية الوعي

في : مجلة الفكر العربي المعاصر ، بيروت

العدد ١٧ ، كانون اول - كانون ثانٍ ١٩٨١ - ١٩٨٢ .

- منهجية كمال الحاج الفلسفية

في : السباعية الفلسفية عن كمال الحاج ، منشورات الجامعة اللبنانية ،

بيروت ١٩٨٤

نشرت ثانية في مجلة «دراسات عربية» ، تصدر عن دار الطليعة بيروت ،

عدد ربيع ١٩٨٤ .

فهرست

٥	اهداء
	كلمة أولى
٧	بالنيابة - لا بالأصالة - عن هوسرل
	كلمة ثانية
٢٧	بالأصالة - لا بالنيابة - عن الأشياء
	الفصل الأول :
٣٥	الظاهراتية كظاهرة نسقية
	الفصل الثاني :
٧١	الظاهراتية كمنهج وصفي
	الفصل الثالث :
١١٦	منهج الظاهراتية المتعالية
	الفصل الرابع :
١٨٠	معنى العني في قصدية هوسرل
	الفصل الخامس :
٢٠١	الكوجيتو بين هوسرل وديكارت
٢١٧	مصطلحات
٢٢١	مصادر ومراجع
٢٢٧	للمؤلف
٢٢٩	

مدخل إلى الفلسفة الظاهرية

ادموند هوسرل مؤسس الحركة الظاهرية في النصف الاول من هذا القرن . الحركة التي كان من شأنها أن طهبت روح العصر بأثر منتهجيتها العميق .

كان ما يزال شاباً في اوائل اربعيناته حين قدّمه فلهلم ديلتاي إلى زوجته في برلين كأهم فيلسوف منذ هيجل . والسنون التي اعقبت ، أثبتت عمق هذا التقدير ورفعت استبصاره الاول الى مستوى العصر لكن رملاء لهوسرل ممن لم يذكر التاريخ أثراً لهم ولا إسماً كان لهم فيه رأي آخر . فلم يتسلّم هوسرل في جامعة عوتينغن كرسياً رسمياً في الفلسفة . ولم يحصل عليه قبل أن دعته جامعة فرايبورغ ، في عامه السابع والحمسين ، ليتسلم - دفعةً واحدةً - كرسيّ هاينريش ريكرت . وملاً هوسرل هذا الكرسيّ حتى تقاعده في السعين من عمره ، كما بقي في فرايبورغ حتى مماته في ٢٧ نيسان ١٩٣٨ ، بعد أن كان وُلد في بروسنيس في ٨ نيسان ١٨٥٩ ودرس الرياضيات والفلسفة في لايبترغ وبرلين وقينا من ١٨٧٦ إلى ١٨٨٢ ، بادئاً حياته التدريسية سنة ١٨٨٧ في جامعة هالّة حيث اعطاها ١٤ سنة من سنه الغالية اعقبتها ١٥ سنة أخرى مسحها لعوتينغن قبل أن تدعوه فرايبورغ إليها فيلسوفاً مُتَدَرِّباً يحفظ لها شرف حامعتها العريقة .



ادموند هوسرل